This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

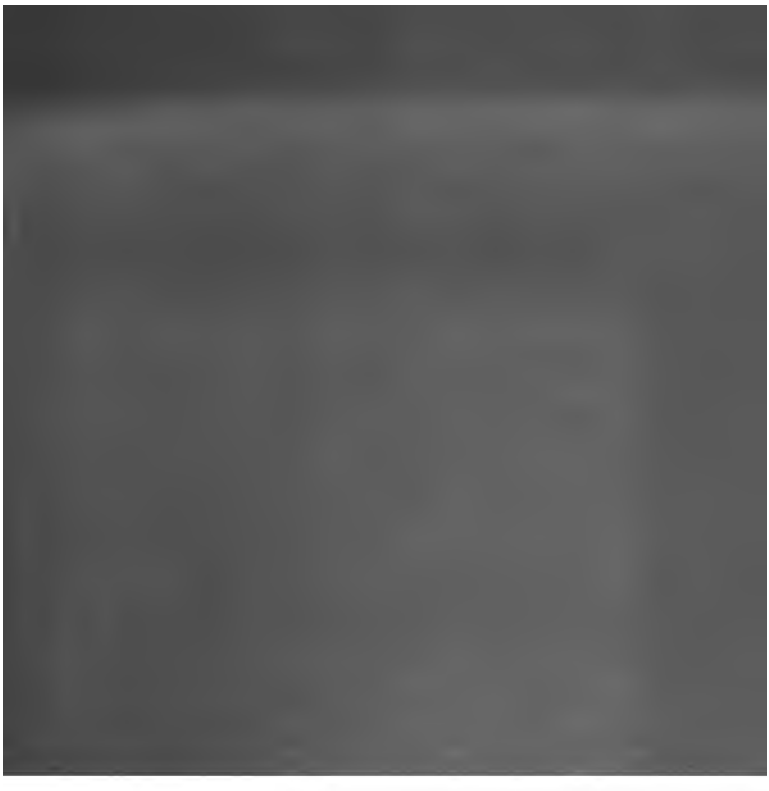
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

6/E.
ΕΙΣ ΦΑΟΣ
George Bancroft



Der Pantheismus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geſchichte und Kritik dieſer Lehre

in

alter und neuer Philoſophie

von

Gottlob Benjamin Jäſche,

Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrath und Profeſſor der Philoſophie in Dorpat.

Erſter Band.

Berlin, 1826.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

LENOX LIBRARY

Vorrede.

Vor einigen Jahren hatte ich bereits eine Abhandlung über den Pantheismus verfaßt, welche in die Dörptischen Beiträge für Freunde der Philosophie, der Litteratur und Kunst von dem Herausgeber derselben, meinem Freunde und Collegen Morgenstern, war eingerückt worden, und daselbst den Titel führt: Ansichten des Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen; — eine Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen in der antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν.

Was mich dazu bewogen, denselben Gegenstand nun noch ausführlicher, als es in dem kurzen, für eine Zeitschrift bestimmten Aufsatze geschehen konnte, in einer besondern Schrift abzuhandeln, darüber habe ich mich gleich Anfangs in dem Buche selbst erklärt, dessen erster Abschnitt einige, vorzüglich beachtungswerthe Gesichtspuncte aufstellt für die Betrachtungen, welche zu Würdigung des Werths einer genauern und allseitigern Bekanntschaft mit den verschiedenen, auf die Lösung derselben Aufgabe gerichteten Speculationen, dienen sollten. — Uebrigens kann und soll die hier versuchte Dar-

ſtellung des Pantheismus nach den in der Aufſchrift des Werkes angegebenen Hauptmomenten, mehr nicht als ein bloßer Beitrag zur Geſchichte und Kritik einer Lehre ſeyn, die von der Speculation auf ſo mannigfaltige, bald mehr bald weniger wiſſenſchaftliche, Weiſe iſt behandelt und ausgebildet worden. Wie möchte ſich auch ein an Variationen ſo reichhaltiges Thema, wie das von einer Wiſſenſchaft und Theorie der Einheit und Allheit der Dinge, und der Göttlichkeit dieſes All, durch eine einzelne hiſtoriſche Darſtellung erſchöpfen laſſen! Ueberdies mag auch der bloße Beitrag kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich zueignen wollen, als nur dieſes: durch eine ſyſtematiſche und umfaſſende, obſchon freilich nicht das Ganze in allen ſeinen einzelnen Parthien erſchöpfende Zuſammenſtellung des ſchon Bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſſenſchaftlich ausgebildeten pantheiſtiſchen Weltanſichten zu gewähren. Zu dieſem Zwecke mußte der geſchichtlichen Darſtellung der verſchiedenen Geſtalten, welche die Lehre von dem All-Einen in alter und neuer, wie in neueſter Philoſophie angenommen, die wiſſenſchaftliche Beſtimmung der Begriffe ſowohl vom Pantheismus überhaupt, als von den verſchiedenen, aus dem pantheiſtiſchen Grundgedanken ſich entwickelnden

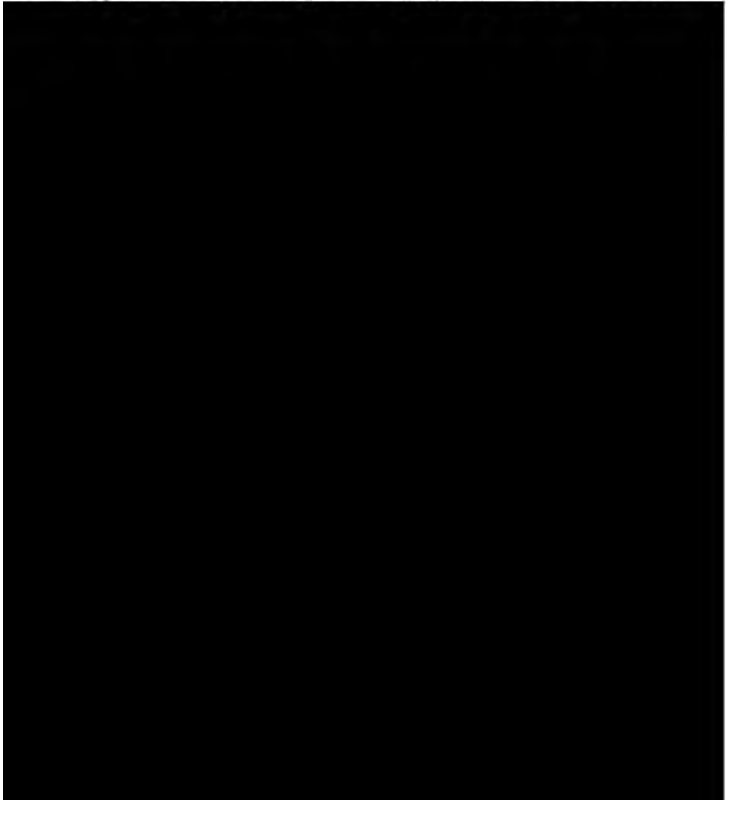
Grundformen deſſelben vorausgeſchickt werden. Hier kam es nun vor Allem darauf an, den Punct beſtimmt anzugeben, worin die beiden Hauptſyſteme der Immanenz (im ſtrengſten Sinne des Worts) und der Emanation, die gewöhnlich unter dem allgemeinen Namen des Pantheismus zuſammengefaßt werden, zuſammentreffen, und wo ſie dagegen auseinander gehen. Durch die Unterſcheidung einer weitern, auch die verſchiedenen Syſteme der Emanation in ſich befaſſenden, und einer engern, dieſe Syſteme von ſich ausſchließenden Bedeutung in den Begriffsbeſtimmungen vom Pantheismus, möchte wohl der Verwirrung, welche aus einer, die Verſchiedenheit beider Syſteme nicht genug beachtenden Vermiſchung derſelben allerdings ſo leicht entſtehen kann, hinlänglich vorgebeugt ſeyn. — Bei Beſchreibung der verſchiedenen Hauptformen, welche ſich aus dem, den Syſtemen der Immanenz und der Emanation gemeinſchaftlichen, von zwei Seiten aufzufaſſenden Grundgedanken: Eines in Allem und Alles in Einem — entwickeln laſſen, habe ich dieſes Mal auch noch beſtimmte Rückſicht genommen auf einen ganz eigenen Geſichtspunct, aus welchem der verewigte Kraus in ſeiner gehaltvollen Abhandlung über den Pantheismus (in den nachgelaſſenen philoſ. Schriften) eine gewiſſe weſentliche Verſchiedenheit in den Formen deſſelben aufgefaßt und beſtimmt hatte. Der von dem originellen metaphyſiſchen Denker feſtgeſetzte Unterſchied zwiſchen einem bloß logi-

ſchen und einem dynamiſchen Pantheismus iſt von beſonderer Bedeutung und Anwendbarkeit für die genauere Beſtimmung des eigenthümlichen Charakters des Eleatiſchen Pantheismus im Gegenſatze, namentlich mit dem Spinozismus und andern Syſtemen dieſer Art.

Der dritte Abſchnitt, mit welchem die geſchichtliche Darſtellung des Urſprungs und Fortgangs des Pantheismus in der alten griechiſchen Philoſophie beginnt, zerfällt in zwei beſondere Abtheilungen, wodurch die eigentliche Metaphyſik von der bloßen Phyſik in dieſen pantheiſtiſchen Speculationen ſollte geſchieden werden. Der Zeitfolge gemäß hätten freilich die Syſteme des phyſiſchen Pantheismus der alten Joniſchen und auch der Pythagoriſchen Schule dem metaphyſiſchen der Eleaten, welche, unbefriediget von den empiriſch- oder mathematiſch-phyſiſchen Philoſophemen ihrer Vorgänger und Zeitgenoſſen aus der Joniſchen und Italiſchen Schule, von ganz andern, nämlich von reinmetaphyſiſchen Grundbegriffen und Principien ausgingen, müſſen vorausgeſchickt werden. Aber hier kam es, dünkt mich, nicht ſowohl darauf an, die Zeitfolge genau zu beobachten, als vielmehr nur die eine Hauptform von der andern gehörig zu trennen. Und nehmen wir den Begriff des Pantheismus in ſeiner engern und ſtrengern Bedeutung, im Gegenſatze mit allen Emanations- und Evolutions-Theorien: ſo fällt doch allerdings der Urſprung aller eigentlichen pantheiſtiſchen Speculation erſt in das Zeitalter

der Eleatiſchen Schule; und Buhle hatte daher in dieſem Betracht Recht, den Stifter dieſer Schule, Xenophanes, als den erſten Urheber des Pantheismus zu nennen. Sollte überdies der Zuſammenhang in der Geſchichte der progreſſiven Ausbildung der verſchiedenen phyſiſchen Evolutionstheorien der alten griechiſchen Naturphiloſophen nicht unterbrochen werden: ſo mußte bei Darſtellung derſelben doch zuletzt die Reihe auch an diejenigen Syſteme kommen, die erſt lange nach dem Zeitalter der Eleaten, ja ſogar, wie der Stoiſche Pantheismus, erſt nach dem Zeitalter des Platon und Ariſtoteles entſtanden ſind. — Wie viel übrigens die hier verſuchte Darſtellung des Pantheismus der alten griechiſchen Philoſophie einigen unſrer neueſten, mit ausgezeichnetem, philologiſch- und philoſophiſch-kritiſchem Geiſte angeſtellten Unterſuchungen über die Syſteme der älteſten griechiſchen Philoſophen-Schulen, namentlich der Eleatiſchen, der Joniſchen und der Pythagoriſchen, verdanke, wird dem, mit dieſen Unterſuchungen ſchon bekannten Leſer, nicht unbemerkt bleiben können. Man wird hier vornehmlich die Anſichten wieder finden, die erſt neuerlich Herr Dr. Schleiermacher von den naturphiloſophiſchen Syſtemen, namentlich des Herakleitos und des Diogenes von Apollonia, Herr Prof. Ritter von denen der Joniſchen Philoſophen überhaupt, und, in Beziehung auf den Pythagorismus, Herr Prof. Böckh (in ſeiner Schrift: über Philolaos u. ſ. w.) aufgeſtellt haben.

Da ſich der vorliegende Band mit der Darſtellung der vornehmſten pantheiſtiſchen Syſteme der alten griechiſchen Speculation bereits ſchließt: ſo bleibt nun die Geſchichte der weitern Schickſale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν dem bald nachfolgenden zweiten Bande aufbehalten. Erſt wollte ich dieſen erſten Theil des Ganzen, als Probe meiner Behandlung des Gegenſtandes, der öffentlichen Prüfung vorlegen, in der Erwartung: ein und das andre, von ſachkundigen und billigen Richtern über den Werth dieſes Verſuchs ausgeſprochene Urtheil zu vernehmen, welches ich ſodann für das Nachfolgende, noch vor Herausgabe deſſelben, werde benutzen



Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, zur Würdigung des Werths einer genauern und allseitigen Kenntniß aller pantheistischen Speculation überhaupt, mit besonderer Rücksicht und einem prüfenden Blicke auf die verschiedenen, jetzt zumal darüber herrschenden Ansichten und Urtheile.

Wenn wir, nach einer Behauptung des verewigten Tennemann (in dessen Geschichte der Philosophie Bd. I. S. 161) „Pantheismus in allen griechischen Systemen finden, einige ausgenommen, und mit dem Unterschiede nur, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist": so müßte es unstreitig um deswillen schon der Mühe nicht unwerth seyn, ein System nach den mancherley antiken Formen näher kennen zu lernen, unter welchen es bereits in der alten griechischen Philosophie zum Vorschein kommt. — Es ist merkwürdig, und verdient wohl unsre Aufmerksamkeit, daß sogleich die allerersten Bestrebungen des philosophirenden Verstandes zu einer Weltansicht führten, welche auf pantheistische Grundbegriffe gebaut war, und aus solchen Begriffen sich entwickelt und ausgebildet hatte. Pantheismus in seiner rohesten Gestalt, auf der tiefsten Stufe der philosophischen Speculation über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, sind die Systeme der ältesten Naturphilosophien, welche in der Materie das Göttliche erkannten, indem sie sich Gott unter dem Begriff einer Weltseele dachten;

d. h. als ein der Materie inwohnendes Lebensprincip, oder als die allbelebende und beseelende Kraft der Natur, die auf den höhern Stufen der Ausbildung dieser Vorstellungsart zugleich zur ursprünglichen Denkkraft, und als solche, zum Princip alles Denkens und Erkennens in der Natur, erhoben wurde. — In allen diesen Systemen eines physischen oder materiellen Pantheismus, den man mit den passenden Namen des Hylozoismus bezeichnet, wurde entweder, wie Tennemann den Unterschied bestimmt, Gott der Materie, als dem Urgotte, aus dessen Schooße die göttliche Weltseele selbst allererst hervorgegangen, oder es wird umgekehrt die Materie Gott, als der ursprünglichen Lebens- und Denkkraft, und dem ἡγεμονικὸν im All, an die Seite gesetzt und untergeordnet.

Findet sich nun hiernach schon in den ältesten Systemen der griechischen naturphilosophischen Speculation Pantheismus, der auf der niedrigsten Stufe seiner Ausbildung als grober physischer, und auf einer höhern, als geläuterter und vergeistigter Hylozoismus sich zeigt: so werden wir auch einer Geschichte dieser Lehre die engen Grenzen wohl nicht setzen können, in welchen sie von so manchen ältern und neuern Geschichtsforschern, und unter andern neuerdings erst von dem gelehrten, auch für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Verdienst gebliebenen Verfasser der Abhandlung: de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinosam, a I. G. Buhle — ist eingeschlossen worden. Zwar macht dasjenige pantheistische System, welches erst in der Schule der ältern Eleaten entstand, von Xenophanes, dem Stifter der Schule, zuerst gelehrt, von Parmenides und Melisses, den Schülern, theils tiefer begründet, theils noch reiner und mit größerer logischer Klarheit und Schärfe entwickelt und auch mit festerer Zuversicht als unumstößliche Wahrheit aufgestellt, von dem Eleatischen Zeno endlich, dem ersten Dialektiker, gegen die empirische Weltansicht vertheidiget worden — dieses System macht frei-

lich in der gesammten Geschichte der Lehre von dem Einen und All die erste wichtigste Epoche, indem hier zuerst der Pantheismus in seiner metaphysischen Gestalt auftritt, consequent und ohne alle Beimischung von Materie. Fassen wir nun aber den allgemeinen Grundbegriff aller pantheistischen Lehre aus einem umfassenderen Gesichtspunkte auf: so werden wir nicht bloß den reinen und consequenten metaphysischen, sondern auch jeden physischen materiellen Pantheismus mit diesem Namen bezeichnen und ihm einen Platz in der zahlreichen Reihe der verschiedenen pantheistischen Systeme einräumen dürfen. — Und wie demnach, dem erweiterten pantheistischen Grundbegriffe angemessen, die Geschichte der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter Philosophie nicht erst mit dem Eleaten Xenophanes ihren Anfang nehmen kann: so läßt sie sich eben so wenig in neuer Philosophie mit Spinoza schon wieder beschließen. Denn seitdem der oben erwähnte philosophische Schriftsteller die angeführte Abhandlung niedergeschrieben, hat die Philosophie unsrer Tage in gewissen idealistischen Schulen mehr denn ein Mal schon das Phänomen der Wiederkehr des Spinozismus erlebt. Es hat nämlich die Speculation dieser Schulen eine Tendenz genommen, welche aufs Neue wieder zu mancherlei pantheistischen Weltansichten zurückgeführt, — Ansichten, welche diese Speculation unter dem Einflusse und der Leitung der Grundbegriffe und Grundsätze des Idealismus unsrer neuern Philosophie und mit Hülfe gewisser demonstrativer, oder constructiver, oder evolvirender Methoden zu begründen und auszubilden versucht hat. Wie lehrreich und interessant muß es für den philosophischen, mit seinem Forscherblicke in den höhern Regionen der Speculation um sich her schauenden Denker seyn, ein so merkwürdiges Erzeugniß der Speculation auch in seiner modernsten idealistischen Gestalt näher kennen zu lernen, und dergestalt eine vielseitigere Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen und Neuesten in derselben antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν ziehen zu können!

Hiezu kommt noch: daß der Gesichtskreis für unsre Kenntniß pantheistischer Weltansichten nicht wenig erweitert und aufgeklärt worden, seitdem der gelehrte, auf die Kunde des alten Orients gerichtete Forschergeist uns den Zugang zu den Quellen der uralten Indischen Weisheit, auf dem Wege der Bekanntschaft mit der Samskrit-Litteratur eröffnet hat. Wollen und können wir auch nicht mit dem geistreichen Verfasser des Buchs: die Welt als Wille und als Vorstellung, die allzu hohe Meinung theilen, daß dieser eröffnete Zugang der größte Vorzug sey, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen habe, und darum auch nicht die auf diese Meinung gegründete Vermuthung, daß der Einfluß der Samskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen werde, als im 14ten Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: so müssen wir doch der, mit dieser Litteratur gemachten nähern Bekanntschaft unter andern auch das große Verdienst einräumen, daß sie uns überraschende Aufschlüsse über den Ursprung und Fortgang, die weitere Verbreitung und mannigfaltige Ausbildung der ältesten religiösen Denkarten und Weltansichten des Orients gewährt, so wie über den Einfluß derselben auf diejenige spätere griechische Philosophie, die aus der Vermischung und Verschmelzung morgenländischer mit abendländischen Ideen entstanden, nicht wenig Licht verbreitet hat.

Sey es auch, daß an der uralten Weisheit der Indier, wie an der Weisheit aller übrigen orientalischen Völker, die Phantasie weit mehr Antheil hatte, als der nüchterne und besonnene, methodisch nach deutlichen und bestimmten Begriffen denkende Verstand, und daß darum auch die Erzeugnisse ihrer philosophischen Speculation, unter der Firma und dem Charakter göttlicher Offenbarung als Wahrheit beglaubiget und geltend gemacht, nie sich zur Wissenschaftlichkeit erhoben: das ist und bleibt doch immer merkwürdig, daß sich gerade hier diejenige Vorstellungsart und Weltansicht findet, die in gewissen griechischen Philosophemen zu verschiedenen wissenschaft-

lichen Systemen des Pantheismus ist ausgebildet worden. Und dürfen wir Indien für die Wiege der Cultur der Menschheit halten: so können wir auch wohl den Pantheismus des alten indischen Orients für den Stammvater ansehen, von welchem die vielen und mannigfaltigen pantheistischen Weltansichten entsprungen sind, die so weit sich im Orient unter verschiedene Völker in mancherlei Gestalten verbreitet, und bis auf unsere Zeiten daselbst fortgepflanzt und erhalten haben. Diesen uralten orientalischen Pantheismus finden wir in Indien selbst bei den drei philosophischen und religösen Hauptsecten der Braminen oder Brahmanen, der Buddhisten und der Dschaina.

Wenden wir unsern Blick von hier, wo die Wurzeln des in seinen Verzweigungen so weit sich ausbreitenden Stammes pantheistischer Grundlehren liegen, nach den benachbarten Ländern, nach Persien, nach Sina und Japan: überall begegnen uns auch da wieder, wiewohl unter verschiedenen Gestalten, dieselben pantheistischen Grundansichten. In Sina finden wir sie theils in dem ältesten Religions-Philosophem, der Jnkia, auf den Yking, gegründet, theils in der Schule Laotse, deren Lehre aus dem Buche des Laokiun: Laoteking, geschöpft ist, theils endlich und vornehmlich in der Fohi-Lehre. In Japan ist sowohl die eingeborne Sinto-Lehre, als auch die Sinesische Siuto-Lehre, vornehmlich aber die aus dem Buddheismus entstandene Budso-Religion pantheistisch. Und so hat endlich auch in Persien neben der alten daselbst einheimischen dualistischen Lehre von den beiden Principien, die alte indische AllEinslehre, eine Stätte gefunden, indem sie daselbst von gewissen alten Persischen Secten, insonderheit aber von der Persisch-Muhamedanischen Secte der Sufis oder Sofis ist aufgenommen worden, bei welcher sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.*)

*) Siehe des, vornehmlich von Seiten seiner orientalischen Sprach- und Litteraturkunde rühmlich bekannten Prof.

Diese im Orient so weit verbreitete pantheistische Grundlehre treffen wir freilich auch hier schon auf vielfältige Weise gestaltet an; bald nämlich unter der Gestalt eines Systems der Emanation, bald eines strengen, eigentlichen, von der Emanationslehre sich unterscheidenden Pantheismus, bald endlich wieder als eine Vermischung und Verschmelzung beider Vorstellungsarten, die um so leichter und natürlicher entstehen mußte, je weniger hier das pantheistische Princip einen bestimmten wissenschaftlichen Charakter angenommen, sondern in Entwickelung und Ausbildung der verschiedenen darauf gegründeten Weltansichten, der dichtenden Phantasie einen weiten Spielraum gelassen, oder sich wohl gar aller weitern Ausbildung durch Verstand und Phantasie entzogen hatte, und im dunkeln Hintergrunde eines bloßen, für's Denken und Dichten unzugänglichen, mystischen unaussprechlichen Gefühls geblieben war.

Wie wenig aber auch immer die verschiedenen Formen des orientalischen Pantheismus, der bei weitem mehr unter dem Charakter eines Pantheismus der Phantasie und des Gefühls als des Begriffes erscheint, auf eigentlichen wissenschaftlichen Werth und Gehalt Ansprüche machen dürfen: demohngeachtet sind sie doch, auch als bloße unwissenschaftliche Ansichten, unsrer besondern Achtung und Aufmerksamkeit werth; ja sie müssen selbst ein gewisses höheres Interesse für sich gewinnen, um der idealistischen Denkart willen, die aus ihnen hervorblickt, und der sie ihren Ursprung verdanken. Idealismus einer gewissen Art ist fast durchgehends die Grundform, welche den meisten unter diesen orientalisch-pantheistischen Weltansichten eigen ist, wodurch sie sich so wesentlich von den frühesten physisch-pantheistischen Systemen der ältesten griechischen Philosophie, mit Ausnahme des intellectuellen Pantheismus der Elea-

Tholucks Schrift: Sufismus, sive theologia Persarum pantheistica; desgleichen desselben Verfs. Buch: Von der Sünde und vom Versöhnen, die zweite Beilage, woraus die obigen vorläufigen historischen Notizen genommen sind.

ten, unterſcheiden. Ihre Lehre iſt keine Phyſik, ſondern im eigentlichſten Verſtande Hyperphyſik, die (nicht bloß) im Gegenſatze mit jenen Syſtemen der Naturvergötterung durch Materialiſirung der Vernunft, zu einem Syſtem der Entgötterung der Natur ſich emporhebt, ſondern ſogar bis zur völligen Vernichtung der Sinnenwelt, als einer Welt des bloßen Scheines und der bloßen Täuſchung, und bis zur Verläugnung der objectiven Wahrheit und Realität alles individuellen Seyns und Bewuſtſeyns ſich verſteigt. — Dieſe intellectuelle Vernichtungslehre des materiellen Univerſums, ja der geſammten realen Welt der Vielheit uud des Werdens, welche alle Individualität für bloße Täuſchung anſah, treffen wir vornehmlich bei denjenigen myſtiſch-theoſophiſchen Pantheiſten des Orients an, welche in der Annihilation, oder ſogenannten Abſorbtion ihres individuellen Lebens und Bewußtſeyns, wie das höchſte Wahre, ſo auch das höchſte Gut und das letzte Ziel ihres Strebens nach höchſter, in vollkommener Vereinigung mit Gott beſtehender Weisheit zu erreichen wähnten.

Wie nun hiernach die neuerdings gemachte nähere, aus den Quellen ſelbſt geſchöpfte Kenntniß von der uralten Weisheit der Indier in Anſehung ihrer philoſophiſchen und religiöſen Weltanſichten an ſich ſchon für den philoſophiſchen Geſchichtsforſcher des orientaliſchen Alterthums von hoher Bedeutung und Wichtigkeit iſt, weil er hier die Geburtsſtätte der, in der orientaliſchen Religionsphiloſophie ſo tief gewurzelten, und ſo weit und nach ſo verſchiedenen Richtungen hin ausgebreiteten pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten findet: ſo muß dieſe Kenntniß auch darum noch an Gewicht und Intereſſe gewinnen, weil ſie uns zugleich den Schlüſſel darreicht zu Entdeckung des Urſprungs ſo vieler und verſchiedener pantheiſtiſcher Syſteme, die im Zeitpunkte der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie zum Vorſchein kommen. Unverkennbar nämlich iſt der Einfluß der alten orientaliſchen All-Einslehre auf die Ent-

stehung und Ausbildung der Cabbalistischen Philosophie, so wie der Philosopheme der Gnostiker und der Alexandrinischen Neuplatoniker. In allen diesen Systemen einer transscendenten pantheistischen Speculation ist das idealistische Princip das Grundprincip derselben, oder doch das vorherrschende Element ihrer, die Natur überspringenden Hyperphysik. Mit Ausnahme der gnostischen Dualitäts-Systeme, die auf die Lehre von den beiden Principien gebaut sind, läßt sich von den übrigen allen, welche aus Einem Urprincip die Geburt aller Dinge durch Emanation erklären, der Ursprung aus der alten indischen Emanationslehre nachweisen, welche auch von einigen orientalischen Alterthumsforschern, namentlich von Friedrich Schlegel für die älteste, dem strengen eigentlichen Pantheismus lange vorausgegangene Form der indischen Religionsphilosophie gehalten wird.

Wie können daher alle die gedachten spätern Erzeugnisse einer transscendenten pantheistischen Hyperphysik für Familienglieder oder Sippschaften des ältesten, in die Gestalt einer idealistischen Emanationstheorie gekleideten indischen Pantheismus, als ihres Stammvaters ansehen, von dem sie, aus der Vereinigung desselben mit der abendländischen griechischen Philosophie, namentlich mit Plato's hypostasirter Ideenlehre entsprungen sind.

In dieser so weit und nach verschiedenen Richtungen durch den Orient wie durch den Occident sich hinziehenden Verbreitung, der vielmaligen Wiederkehr, und auch so vielfältigen Umgestaltung und Ausbildung derselben pantheistischen Grundlehre, findet demnach wohl ein über den Pantheismus von dem verewigten Kraus ausgesprochenes Urtheil seine vollkommene Bestätigung. Als Verfasser einer gedankenreichen, tief in das Wesen aller pantheistischen Speculation eindringenden, leider! nur unvollendet gebliebenen Abhandlung über den Pantheismus, hatte der tiefdenkende Metaphysiker von dieser Lehre das Urtheil gefällt: „es bewähre sich der „Pantheismus schon dadurch, daß er am Ganges wie „am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des

„Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Cabbali„sten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz „überall und immer und in allerlei Köpfen entstanden „ist, als ein ächtes Naturereigniß des menschlichen Gei„stes, und lasse seinen Ursprung in den allgemeinsten „Thatsachen sowohl, als den einfachsten Denkgesetzen „vermuthen." Wie seitdem die zahlreich gewordenen Anhänger des jetzt in Deutschland um sich greifenden neuesten Pantheismus ihr Haupt stolz wieder emporheben, und vom Throne der von ihnen sogenannten absoluten Wissenschaft „tief herabblicken auf alle die von ihnen „sogenannten unwissenschaftlichen Denker, die ihrer All„Einslehre, welche auch, selbst in die christliche Theolo„gie eingedrungen ist, nur darum, wie sie versichern, „nicht huldigen wollen, weil sie dieselbe nicht verstehen"; darauf hat ganz neuerlichst erst wieder der feine und scharfsinnige Denker Bouterwek, ein Geistesverwandter Jakobi's, in der eigenen öffentlichen Anzeige seiner Religionsphilosophie aufmerksam gemacht, woselbst auch er diesen neuesten Pantheismus als „das Schooßkind „einer excentrischen, über die Möglichkeit des mensch„lichen Erkennens weit ausschweifenden, und sich selbst „absolute Wissenschaft nennenden Modephilosophie „in Deutschland" schildert.

Bei allem dem ist es indessen doch als ein bemerkenswerther Umstand anzusehen: daß, während auf der einen Seite die Schlußfestigkeit der Hyperphysik des Pantheismus — wie Kraus schon damals darüber sich aussprach — in unsern Tagen mit dem kundbarsten Eifer als unüberwindlich verfochten wird, und diese überschwengliche, als die alleinige absolute Wissenschaft gepriesene Lehre auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeitgenossen überhaupt sowohl, als besonders auf die Lüsternheit speculativer Köpfe, zumal von minder reifem, und eben darum waghafterem Alter, durch ihre Kühnheit und Neuheit, die allein schon den Reiz verstärken muß, kräftiger als jemals, zu wirken scheint, doch auch zugleich von der andern Seite diese vorherrschende pantheistische

Tendenz der Speculation unsrer Tage mit Ernst und Nachdruck getadelt und für eine krankhafte Erscheinung der Zeit, für einen unmännlichen pantheistischen Schwindel in deutscher Philosophie erklärt worden. Und dieser Umstand wird dadurch ohne Zweifel noch merkwürdiger, daß die über den Pantheismus ergangene Rüge gerade von einem speculativen Kritiker herrührt, welcher eben diesem System sogar die Ehre erwiesen, dasselbe ausschließend für das System der reinen Vernunft; so wie den Spinozismus für das einzige, der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus, zu erklären. Am meisten aber muß es, als eine seltsame Erscheinung befremden, aus dem Munde desselben Philosophen, welcher als Schöpfer des absoluten Identitätssystems von diesem System gleich bei dessen erster Aufstellung ausdrücklich versichert hatte, daß er sich durch dasselbe dem Inhalte und der Sache nach, Spinoza'n am meisten anzunähern glaube, späterhin das Geständniß zu vernehmen: daß Niemand mehr als Er, in den (von dem obengedachten Schriftsteller Friedr. Schlegel, in den Heidelberg. Jahrb. geäußerten) Wunsch einstimme, es möge doch der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören, und daß Er diesen Wunsch gewiß auch mit dem beruhigenden Bewußtseyn aussprechen könne, jenen Schwindel, wozu auch die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu rechnen sey, nie persönlich begünstiget, oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben. Nichts desto weniger will derselbe speculative Denker in der nämlichen Schrift, in welcher Er die ausschließende Ehre Vernunftsystem zu seyn, dem Pantheismus und Spinozismus streitig macht, und ein in jedem einzelnen Punkte durch eigenthümliche Bestimmungen sich auszeichnendes System aufstellt, doch dem, wer dieses System darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, Pantheismus nennen wollte, gern auch dieses vergönnen.

Wie viele verſchiedene Bedeutungen muß doch der Begriff des Pantheismus zulaſſen, ohne durch die Annahme des einen oder des andern damit verknüpften beſondern Sinnes, dem Syſtem ſelbſt, das unter dieſen Begriffe überhaupt gedacht wird, ſeinen weſentlichen und unterſcheidenden Charakter zu entziehen!

Die Art von Pantheismus, deſſen Grundzüge in der ebengedachten Abhandlung (über das Weſen der menſchlichen Freyheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände) aufgeſtellt ſind, zeichnet ſich allerdings in mehreren weſentlichen Hauptpuncten durch eigenthümliche Beſtimmungen aus, wodurch nicht bloß eine vollkommene Uebereinſtimmung mit allen weſentlichen Grundlehren des Theismus bewirkt und geltend gemacht; ſondern unter Vorausſetzung, daß von den höchſten Begriffen, den Begriffen von göttlicher und menſchlicher Freyheit und Perſönlichkeit, eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn müſſe, der Theismus, als moraliſche Religionslehre, in allen ſeinen Fundamentalartikeln dem Glauben entriſſen und der Wiſſenſchaft vindicirt, und dergeſtalt die große und nothwendige Aufgabe einer durch Wiſſenſchaft und Dialektik verſuchten Begründung und Aufweiſung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Begriffe der Freyheit und dem Ganzen der Weltanſicht gelöſt werden ſoll. Ein ſolches Syſtem, worin allein die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkenne, weil es alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichen Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes vereinigen zu können verheißt, ſoll dennoch auch Pantheismus aus dem ſchon angeführten Grunde genannt werden dürfen.

Doch werden wir ohne Zweifel auch das von dem neuern abſoluten Identitätslehrer früher ſchon aufgeſtellte Syſtem, durch welches derſelbe ſeiner eigenen Behauptung zufolge, wie ſchon erwähnt, Spinoza'n dem Inhalte und der Sache nach am meiſten ſich anzunähern geſucht, unter die Kategorie der pantheiſtiſchen Syſteme aufnehmen müſſen. Aber der Spinozismus läßt ja, wie bekannt, keinen innern reellen Unterſchied zwiſchen

dem Guten und dem Böſen gelten; für ihn giebt es, mit Herbart zu reden, weder ein Gutes in der Höhe noch ein Böſes in der Tiefe, da er im Letzteren nichts weiter, als nur einen geringern Grad von Perfection erblickt, der aber auch bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, an ſich aber wirklich keiner iſt. Auch iſt der Gott des Spinoza ein unperſönliches Weſen; und ſo geht demnach der Spinozismus mit Läugnung göttlicher und menſchlicher Freyheit unvermeidlich in Fatalismus aus. — Wie mögen nun — darf man wohl fragen — zwei Syſteme ihrer ſo widerſtreitenden Elemente ohngeachtet, in dem Einen Grundbegriffe des Pantheismus ſich vereinigen laſſen? Wenn beide erſt in und durch ihre Vereinigung das Ganze Eines vollendeten Pantheismus bilden, wie mag dieſe Verbindung zu Einem in ſich vollendeten pantheiſtiſchen Syſteme vermittelſt irgend einer Methode der Wiſſenſchaft und Dialektik bewirkt werden können? — Soll ein jedes Syſtem im Allgemeinen Pantheismus genannt werden dürfen, welches in Beziehung auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze aufhebt: wie vieldeutig muß dieſer allgemeinſte Grundbegriff ſeyn, ſo bald es auf eine näher treffende und beſtimmtere Erklärung deſſelben ankommt, um ihn dieſem oder jenem beſondern pantheiſtiſchen Syſteme anpaſſen zu können. Wirklich zeigt ſich auch eine ſo große und auffallende Verſchiedenheit in den mancherley Beſtimmungen deſſelben, unter andern noch neuerlichſt erſt von dem ungenannten Verf. des Buchs: die Allgegenwart Gottes — mit dem theiſtiſchen Begriffe der göttlichen Allgegenwart identifizirten und der, von Jeſu und den Apoſteln verkündigten, wahren Lehre von Gott untergeſchobenen Begriffs, als des Begriffs von einem überſinnlichen, rationalen, eſoteriſchen Pantheismus, im Gegenſatze mit dem rohen, materialen, daß wir wohl dem Urtheile eines neuern philoſophiſchen Schriftſtellers beipflichten mögten, welcher behauptet: „man ſpreche jetzt über den Pantheis„mus oft ſo verworren, daß man bald nicht mehr

„wiſſen werde, was man mit dieſem Worte ſagen „wolle.“

Wer ſich aber nicht mit der Nennung eines bloßen, vielleicht nur in die philoſophiſche Secten- und Ketzerhiſtorie eingeführten und aus gehäſſigen Abſichten hier gebrauchten Namens begnügen will, indem er ſich für befugt hält, über dieſes oder jenes Syſtem den Ausſpruch zu thun, es ſey Pantheismus: der ſollte freilich wohl wiſſen, was man mit dem Worte ſagen, und welchen Begriff man damit bezeichnen wolle. — Was will man denn alſo mit dieſem Worte ſagen? — Halten wir uns zunächſt an den bloßen Wortverſtand: ſo würde die zu gebende Namenerklärung natürlicherweiſe keine andere ſeyn können, als die: der Pantheismus ſey dasjenige Syſtem, nach welchem Gott Alles, oder das All iſt. Dieſe Nominalerklärung ſcheint mit der oben erwähnten, von Schelling für zuläſſig anerkannten Erklärung des Pantheismus, als eines Syſtems, in welchem in Bezug auf das Abſolute, ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden, vollkommen zuſammen zu treffen. Nach dieſen Erklärungen ſcheint der mit dem Namen zu verknüpfende Begriff verſtändlich genug und auch gar nicht zweifelhaft oder ſchwankend und unbeſtimmt zu ſeyn.

Faſſen wir aber den ſo beſtimmten Begriff näher und ſchärfer ins Auge: ſo müſſen wir bald genug die Vieldeutigkeit inne werden, die in ihm liegt. Gott iſt Alles, oder Er iſt das All, kann nämlich heißen: Gott iſt zu denken als das Weſen, in welchem das All der Realitäten ohne alle Schranken zur abſoluten und unzertrennlichen Einheit vereinigt iſt; und Er iſt zugleich zu denken, als das Urweſen, das als ſolches aus ſich und von ſich, durch ſich und für ſich ſelbſt da iſt; zu denken endlich als das Weſen aller Weſen, welches von dieſer Seite betrachtet, als der Urgrund alles von ihm abzuleitenden Seyns und Weſens anzuerkennen iſt, ohne welchen mithin nichts ſeyn, ja nicht einmal gedacht werden

könnte. — Der nämliche Gedanke: Gott ist alles — kann aber auch in einem Sinne gefaßt werden, durch welchen alles andere Seyn und Wesen außer dem Wesen Gottes völlig aufgehoben und hiernach die Welt der Dinge oder alles endlichen Seyns geläugnet würde. Diesen Sinn vorausgesetzt, würde dann freilich Nichts seyn, als reine, ungetrübte Gottheit, außer welcher es nichts geben noch etwas gedacht werden könnte, als das leere Nichts. — Welche von den beyden, aus dem bloßen Namen hergeleiteten Bedeutungen man nun auch dem pantheistischen Grundbegriffe unterlegen wolle: es könnte doch weder die eine noch die andre treffend seyn, und dazu dienen, das Eigene des dadurch zu bezeichnenden Systems mit Bestimmtheit anzugeben; am wenigsten aber auf die Aufgabe uns hinweisen, die der Pantheismus sich vorzuschreiben hat. Wollten wir nämlich denselben als eine Lehre uns denken, die Gott zu dem All macht in dem zuerst angeführten Sinne: so ist nicht abzusehen, wodurch der Pantheist von dem Theisten sich noch unterscheiden sollte, wofern nicht andre und nähere Bestimmungen hinzukommen, wodurch der Begriff: Gott ist Alles, und mit diesem Begriffe zugleich die ganze Ansicht der Sache in wesentlichen Puncten verändert wird. Denn daß Gott das All sey, so fern ohne Ihn, als das Wesen aller Wesen und die Wurzel aller möglichen und wirklichen Dinge nichts seyn noch gedacht werden kann; — das ist ja die Sprache, welche mit dem Pantheisten Spinoza alle rechtgläubige theistische Weltweise und Gottesgelehrte führen können und müssen, die wohl alle insgesammt zu dieser reinen und erhabenen Gotteslehre ohne Bedenken sich bekennen werden. — Wollten wir dagegen mit demselben Begriffe: Gott ist das All, den zweiten Sinn verbinden, wonach Gott Alles, die Welt der Dinge aber Nichts sey: so würde hinwiederum der so gedeutete pantheistische Grundbegriff für die meisten, wo nicht überall für alle Systeme des Pantheismus seine Bedeutung und Anwendbarkeit verlieren. Denn mit welchem Rechte dürften wir das eine

oder das andere System des Pantheismus einer entschiedenen Läugnung des Daseyns der Welt beschuldigen? Wie der Pantheismus nicht für eine bloße Weltlehre ohne Gott, so kann er auch für keine bloße, die Existenz des Endlichen aufhebende und verläugnende Gotteslehre gehalten werden. Auch selbst der Eleatische Pantheismus läßt sich nicht in jeder Bedeutung und Beziehung unter dem Gesichtspuncte einer bloßen Lehre von Gott ohne Welt betrachten, so sehr auch von einer gewissen Seite angesehen, diese Ansicht als die wahre sich zu rechtfertigen scheint. Zwar will, bei der richtigen Voraussetzung: daß dasjenige System, welches man Pantheismus nennt, so wenig für eine bloße Gotteslehre ohne Welt, als für eine bloße Weltlehre ohne Gott können gehalten werden, ein neuerer Kenner und scharfsinniger Kritiker der alten Eleatischen Speculation, das System derselben eben darum für keinen Pantheismus gelten lassen, weil das All hier keine Welt sey, deren Daseyn vielmehr geläugnet werde, sondern ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit, nur das reine Seyn und Selbstbewußtseyn, dieses aber einzig und ausschließend, besitze. Aber es ist die Frage: ob denn auch wirklich für die Eleaten das All durchaus und in keiner Bedeutung und Beziehung eine Welt gewesen sey; oder ob sie nicht vielmehr — welches allerdings keinem Zweifel unterworfen ist — nur das Daseyn der Sinnenwelt, keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt des übersinnlichen Raum- und Zeitlosen Seyns und Wesens der Dinge geläugnet haben. Sie könnten ja vielleicht von ihrem genommenen Standpuncte des reinen realen Rationalismus eine ähnliche Weltansicht sich gebildet haben, wie in unsern Tagen Fichte's idealistisch realistische Speculation, die in der Welt des reinen Wissens, die absolut reale göttliche Welt, als die einzig mögliche Form des Daseyns des absoluten göttlichen Seyns erkannte. — Welche Bewandtniß es aber auch immer mit der Eleatischen Lehre von dem Einen und All ha-

ben, und welcher Sinn als übereinſtimmend mit der Geiſte, und der Abſicht und Tendenz ihrer Speculatio zu verknüpfen ſeyn möge — was wir hier einſtweile noch müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen —: dies leidet doc zum wenigſten keinen Zweifel, daß auf Spinoza un mit ihm zugleich auch auf eine nicht unbedeutende Zah alter und neuer ſpeculativer Denker die Benennung eine Pantheiſten mit allem Recht anzuwenden ſey. Daß ma Spinoza'n ganz paſſend einen Pantheiſten nenne, in die ſer Ueberzeugung werden wir uns durch die einzelne ver neinende Stimme eines neuern, gar nicht als zuverläſſi befundenen Auslegers des Spinozismus, wohl nicht irr machen laſſen; um ſo weniger, da nach dem Urthei Aller, die eine vertraute Bekanntſchaft mit dem Lehrge bäude des tiefſinnigen ſpeculativen Denkers gemacht ha ben, und ſich eine klare und richtige Einſicht in den wah ren Sinn und Geiſt dieſes Syſtems zutrauen dürfen denſelben ſogar als claſſiſch für die Lehre des Pan theismus angenommen, und darum auch geglaubt haben dieſe Lehre überhaupt dem Inhalte und der Sache nach durch den Namen Spinozismus auf eine verſtändliche und unzweideutige Weiſe bezeichnen zu dürfen. —

Wie? Spinoza kein Pantheiſt? — Er, welcher ſelb in den Augen Mendelsſohns immer noch Pantheiſ war und blieb, auch nachdem dieſer humane Philoſoph die Grundlehren des Spinozismus ſo weit zu läutern und zu verfeinern verſucht hatte, daß es das Anſehen ge wann, als ob dieſes Syſtem in dieſer Geſtalt nunmehr als unſchädlich und verträglich mit Religion und Sitt lichkeit, in ſo weit ſie praktiſch ſind, erſcheinen, und dem geſtalt auch ſein Freund Leſſing, als Anhänger und Bekenner eines ſo geläuterten Pantheismus, von Seiten ſeiner ſittlichen und religiöſen Denkungsart gerechtfertigt werden konnte.

Aber warum ſollte auch — können wir darum wohl fragen — der für die Lehre des Pantheismus als clas ſiſch angenommene Spinoza aus der Zahl der Panthei ſten müſſen ausgeſchloſſen werden?

In den, unter dem Titel Gott von Herder herausgegebenen Gesprächen über Spinoza's System, legt der Verfasser dem Philolaus, der einen Person des Gesprächs, das Geständniß in den Mund, womit derselbe, nunmehr eines Bessern belehrt, seine vorgefaßte nachtheilige Meinung von Spinoza's speculativer Denkart und Weltansicht in den Worten widerruft: Er sehe jetzt deutlich ein, daß man unserm Philosophen den Pantheismus eben so unrecht Schuld gegeben habe, als den Atheismus. Diese ungerechte Beschuldigung soll nämlich auf dem Irrthum beruhen, den man ihm am wenigsten hätte aufbürden sollen, als habe Er das Wesen Gottes und der Welt verwirret, da er im Gegentheil beydes immer so scharf und bestimmt unterscheiden wolle, und gewiß auch keiner mehr als Er, den Begriff der naturirenden und naturirten Natur wirklich unterschieden habe. — Wir müssen diese Rechtfertigung, wodurch Spinoza hier von dem Vorwurfe einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer frey gesprochen wird, freylich wohl gelten lassen; denn wir können und wollen wahrlich nicht mit Bayle'n u. so manchen Andern, die ihm nachgesprochen, die rohe und verkehrte Ansicht für die richtige halten, wonach bei Spinoza zufolge seiner Vorstellungsart von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, sogar das einzelne Ding — Gott gleich seyn müsse.

Wider diese, dem Spinoza zugeschriebene Behauptung, woraus besonders Bayle so viele harte und anstößige, sogar zum Theil abgeschmackte und abentheuerliche Folgerungen gezogen, hat mit besonderem Nachdrucke und Eifer auch noch neuerlichst erst Schelling, des stillen und redlichen, besonnenen Denkers sich angenommen. Wo ist, fragt dieser Apologet zu Berichtigung der Ansicht, welche auch Reinhold in Betreff des gerügten Punctes vom Spinozismus sich gebildet — wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden, als der, durch

welchen Spinoza die Dinge toto genere als verſchi
von Gott ſetzt, indem Er Gott für das allein ſelbſtſ
dige und urſprüngliche Weſen und Seyn erklärt, zu
chem, als dem Urgrunde aller Dinge, alles andre,
wie Folge zum Grunde ſich verhalten könne. Unwi
ſprechlich ſeyen dadurch die Dinge abſolut von Gott
trennt, daß ſie nur in und nach Ihm, der ſeiner N
nach ewig ſey, und nur mit Ihm und als Folge ſe
Daſeyns, d. h. abgeleiteter Weiſe, exiſtiren kön
Da nun durch keine Art der Zuſammenfaſſung das
ner Natur nach Abgeleitete, in das ſeiner Na
nach Urſprüngliche übergehen kann: ſo können da
auch weder alle einzelne Dinge zuſammen Gott aus
chen, noch weit weniger aber kann ſogar das ein
Ding Gott gleich geſetzt werden. Und darum könne
denn auch dem Spinoza das Begriffenſeyn der D
in Gott nicht als behauptete Gleichheit oder Ei
leyheit beyder auslegen.

Dieſes, wie ſchon geſagt — nun auch zugeſtan
wie wir es denn überhaupt wohl für die richtigere
legungsart halten müſſen: — folgt daraus etwa ſo
daß wir Spinoza aus der Zahl der Pantheiſten
ſchließen müßten? Dann freilich wohl könnte der
nozismus nicht für einen Pantheismus gelten, wenn
den allgemeinen und weſentlichen Charakter des le
in einer völligen Identification Gottes mit den Din
einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer,
einem Gleichſetzen beyder finden wollten. Aber wie ma
andre Syſteme müßten wir dann auch, mit dem
nozismus zugleich, aus der Reihe pantheiſtiſcher Syſt
wo ihnen ein faſt allgemeines Urtheil ihre Stelle a
wieſen, heraustreten laſſen. Mag immerhin dieſer
und beſchränkte Begriff auf gewiſſe Formen paſſen, w
dieſe Lehre angenommen: für anwendbar auf alle Syſ
des Pantheismus können wir doch dieſen Begriff
gelten laſſen, wenn wir uns anders nicht in die A
native ſetzen wollen, entweder den Spinozismus und
ihm zugleich ſo manche andre ihm ähnliche Syſteme

keinen Pantheismus erklären, oder dem Spinoza ohne Bedenken die Vorstellungsart einer völligen Identification Gottes mit den Dingen unterschieben zu müssen, wonach die Aufgabe seiner Speculation im Aufweisen einer unbedingten Einheit, als Gleichheit oder Einerleyheit des Unendlichen und des Endlichen bestanden hätte. —

Bei dieser Unsicherheit und Unbestimmtheit, dieser Beschränktheit und Verworrenheit in den gemeinhin angenommenen Begriffen von Pantheismus, sehen wir uns demnach unvermeidlich wieder zu der oben bereits aufgeworfenen Frage zurückgetrieben: Was man doch eigentlich mit dem Worte sagen wolle, und welches der Begriff sey, durch welchen allein der allgemeine und wesentliche Charakter alles Pantheismus überhaupt auf eine unverkennbare Weise getroffen werde. — Soll einer mehrmals schon erwähnten Erklärung zufolge, ein jedes System Pantheismus heißen dürfen, in welchem in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, mithin auch der Urgegensatz des Unbedingten und des Bedingten, oder des Unendlichen und des Endlichen, so jedoch, daß unter dieser Aufhebung aller Gegensätze weder eine gänzliche Vernichtung der endlichen Existenz, noch eine völlige Identification Gottes mit den Dingen verstanden werden dürfe; — welchen bestimmten Sinn müssen wir da wohl in den pantheistischen Grundbegriff hineinlegen, um damit auf eine durchaus genügende und überall treffende Weise den eigentlichen Charakter aller pantheistischen Lehre überhaupt bezeichnen zu können? — Das räthselhafte Wort scheint auf eine deutliche und bestimmte, alle weitere Verwirrung verhütende Weise gedeutet zu werden durch die Erklärung: der Pantheismus sey diejenige Lehre, welche das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder des Begriffenseyns der Dinge in Gott vorstellt. —

Diese Erklärung scheint allerdings den eigentlichen und allgemeinen Charakter des Pantheismus, welcher

eben ſo wenig eine bloße Gotteslehre, als eine blo
Weltlehre ſeyn will, als ob man ſich ſeinen Grundle
ren zufolge Gott ohne eine Welt, oder die Welt oh
einen Gott denken ſolle, auf eine beſtimmte Weiſe
treffen. Darum ohne Zweifel führt die Lehre des Pa
theismus auch gemeinhin den Namen eines Syſtem
der Inhärenz, weil die Vorſtellungsart von Gott, a
einer, nicht vorübergehenden, ſondern immanen
ten Urſache der Welt, in allem Pantheismus überhaup
und ſonach auch insbeſondre im Spinozismus, anzutre
fen iſt, der nicht bloß in Aufweiſung der Unterord
nung des Endlichen unter das Unendliche nach dem Ve
hältniſſe der Dependenz, ſondern zugleich der Ein
ordnung, d. h. der Vereinigung des Seyns all
endlichen Dinge im Seyn Gottes, ſeine vollſtändige Au
gabe ſetzte. Und doch iſt auch dieſe Erklärung für ſi
allein genommen, und ohne genauere Beſtimmung d
Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz zu de
ten iſt, noch nicht dazu geeignet, uns eine durchaus g
nügende Einſicht in das Weſen und den eigenthümlich
Charakter desjenigen Syſtems zu verſchaffen, welch
damit bezeichnet werden ſoll. — Der gegebenen Erkl
rung zufolge würden nämlich — ſo ſcheint es wenig
ſtens — alle diejenigen Lehren, in welchen das Verhäl
niß der Welt der Dinge zu Gott als ein Verhältniß d
emanirten Weſen zu dem emanirenden Urweſe
vorgeſtellt wird, und die darum auch den Namen d
Emanations-Syſteme führen, aus der Klaſſe d
Syſteme des Pantheismus, als Syſteme der Immanen
auszuſchließen ſeyn. Gleichwohl pflegen jene mit dieſe
unter dem gemeinſchaftlichen Namen des Pantheismu
zuſammengefaßt zu werden. Daß dieſes ſelbſt von ſol
chen philoſophiſchen Denkern und Schriftſtellern geſchieh
die als anerkannte Kenner der verſchiedenen Syſteme al
ter und neuer Speculation, auch gewiß über das Weſe
und den eigentlichen Grundcharakter des Pantheismu
ein competentes Urtheil fällen können, das darf un
wohl zu der Vorausſetzung berechtigen, daß die gedach

ten beiden Systeme denn doch in einem Puncte zusammen treffen müssen, der, bei aller ihrer nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die wir gar nicht verkennen wollen, für ihre wesentliche Identität in Ansehung ihres Grundcharakters entscheidet, und sie beide zugleich von allen andern Systemen scharf und bestimmt genug unterscheiden läßt, auf welche der diesen Punct hervorziehende pantheistische Grundbegriff nicht anwendbar ist. —

Zwar will ein achtungswerther philosophischer Denker und Schriftsteller (Prof. Ritter in seinem Abrisse der philosophischen Logik), derselbe, von welchem jene Rüge der, in unsern Tagen zumal herrschenden, den Pantheismus betreffenden Sprachverwirrung herrührt, den hauptsächlichsten Grund von dieser Verwirrung in der Vermischung der beiden Systeme der Immanenz und der Emanation, die doch in wissenschaftlicher Rücksicht wesentlich verschieden seyen, und in der Zusammenfassung beider unter dem Namen des Pantheismus, gefunden haben. Aber diese Verwirrung, dünkt uns, muß sich doch wohl vermeiden lassen, wenn wir nur einerseits den Punct genau zu treffen wissen, worin beide Vorstellungsarten sich vereinigen, und welcher demnach als das gemeinschaftliche Princip anzusehen ist, worauf beide sich gründen, ohne doch von der andern Seite darüber den nicht unwesentlichen Differenzpunct zu übersehen, in welchem sie beide auseinander gehen, und ein jedes dieser Systeme seine eigene Weltansicht sich bildet. Es dürfte sich hiernach jene Zusammenfassung wohl als gegründet rechtfertigen lassen, zumal wenn wir, um der gerügten Verwirrung leichter noch und sicherer zu entgehen, den nicht aus der Acht zu lassenden Unterschied zwischen beiden Vorstellungsarten durch Unterscheidung einer doppelten, weitern und engern Bedeutung desselben pantheistischen Grundbegriffs berücksichtigen können, wonach denn die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Emanation und der Immanenz nur als zwei besondere Formen, zu welchen dasselbe System sich gestalten kann, bezeichnet würden.

Und wohl giebt es ja überhaupt der Formen gar man
cherley, welche die Eine und dieselbe Lehre anzunehme
vermag, die bei aller dieser Verschiedenheit in den For
men, dem Wesen und dem Princip nach doch imme
dieselbe ist und bleibt, und durch ihr Princip mit alle
denjenigen Systemen in einem directen und unvertilg
baren Gegensatze steht, welche uns auf die Frage nac
der Abkunft der Welt der Dinge, und nach dem Ver
hältnisse der endlichen Existenz zu Gott eine Antwor
geben, die ganz anders lautet, als die Auskunft, die un
der Pantheismus, er zeige sich nun in der Form eine
Systems der Emanation oder der Immanenz, darüb
ertheilt. Denn es giebt ja auch wohl eine Vernunf
lehre von Gott und der Welt, die in Aufweisung de
Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen oder z
Gott, von beiden Vorstellungsarten der Immanenz un
der Emanation gleich weit sich entfernt hält, und lieb
auf alle wissenschaftliche Erklärung und Einsicht Verzicht
leisten will, als daß sie zur Lösung des großen Räthsel
in eine dieser Vorstellungsarten und Ansichten sich ver
lieren sollte. —

Alles bisher Gesagte nun genau, mit Unbefangenhei
und von allen Seiten erwogen, dürfte es einer Anfor
derung zufolge, welche der verewigte Jacobi vor Jah
ren bereits (in der Vorerinnerung zu seiner geistvolle
und getreuen Darstellung des Bruno'schen Pantheismu
an die Speculation ergehen ließ, auch für das specula
tive Bedürfniß und Interesse unsrer neuesten Zeit fü
nützlich und nöthig zu erachten seyn: „„die Lehre, welch
„„man Pantheismus nennt, in allen denen verschiedene
„„Gestalten, welche sie anzunehmen so geschickt ist, ken
„„nen zu lernen, um sie überall wieder zu erkennen
„„und hiernach auch ihr Verhältniß zu andern Syst
„„men so deutlich und vollständig, wie möglich, einzu
„„sehen, und genau den Punct zu wissen, worauf e
„„ankommt.““ In der erwähnten Vorerinnerung hat
derselbe philosophische Denker und Schriftsteller, welch
auch Spinoza'n in die Tiefen seiner Speculation gefol

war und den Geiſt ſeines Syſtems ſo richtig und bündig aufgefaßt und mit Klarheit und Beſtimmtheit uns dargelegt hat, über die Abſicht ſich erklärt, die ihn bewogen, auch von dem ſchönen und reinen Umriſſe, den Bruno vom Pantheismus gezogen, eine klare und gedrängte (aus Bruno's Werke: della causa, principio et Uno genommene) Anſicht uns mitzutheilen. Er wolle, wie Er ſich ausdrückt, durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die ganze Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν uns vorlegen. Mit Ausſchließung der vielen und verſchiedenen, zu pantheiſtiſchen Weltanſichten führenden Speculationen der alten Philoſophie, konnte allerdings bis auf die Zeit, in welcher Jacobi dieſes niederſchrieb, dieſe ganze Summa als enthalten in den Original-Syſtemen der beiden vornehmſten Häupter und Repräſentanten des neuern Pantheismus gefunden werden. Iſt nun aber — worauf wir oben bereits hingedeutet haben — die genannte Summa in der Folge der Zeit, ſeit der für die Geſchichte der Philoſophie ſo denkwürdigen und einflußreichen Epoche des neuern Idealismus um ein Bedeutendes noch vermehrt worden: ſo muß es unſtreitig aus dieſem Grunde um ſo mehr noch für ungemein nützlich und nöthig zu achten ſeyn, dieſelbe Lehre auch in ihren modernſten Formen, die ſie unter dem Einfluſſe des Idealismus unſrer Tage anzunehmen ſo geſchickt ſich bewieſen, kennen zu lernen, um ſie auch hier, wie ſonſt überall, wieder zu erkennen, und den Punct immer wieder auffinden und aufweiſen zu können, der für die Anerkennung ihres Charakters, als pantheiſtiſcher Lehre, dem Grundgedanken und Princip nach, entſcheidend iſt. Und hiernach werden wir denn — wie Jacobi ſehr treffend bemerkt — auch das Verhältniß, worin die Lehre des Pantheismus zu andern Syſtemen ſteht, ſo deutlich und vollſtändig, wie möglich, einzuſehen vermögen. Denn wohl kann bei der ſo großen Verſchiedenheit der Formen, welche dieſelbe Lehre anzunehmen fähig iſt, und auch wirklich angenommen hat, ihr Verhältniß zu gewiſſen andern Syſtemen nicht

immer daſſelbe ſeyn und bleiben; es muß ſich vielm
nach der beſondern Geſtalt richten, in welcher dieſe Le
zumal in ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung, erſche
Die Schilderung, welche Kraus in der mehrgedach
Abhandlung von Herder's Pantheismus entwirft, tr
genau den allgemeinen Charakter des Pantheismus üb
haupt, den wir in Wahrheit — um uns hier der eige
Worte des ſtrengen, aber unbefangenen und hellſehen
Kritikers zu bedienen — „„mit dem leibhaften P
„„teus vergleichen können, der Wunder von Gehei
„„niſſen in ſeinem Innern verſchließen ſoll, aber
„„ſeinem ſpiegelnden und ſchwankenden G
„„mente nicht hervorzuholen iſt; und auch, wenn er
„„mal ſich im Schlummer überraſchen läßt, ſo bald n
„„ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch
„„endliche Verwandlungen alle Faſſung zu
„„eiteln und unſre Forſchbegierde zu äffen weiß.
So weiß er denn auch insbeſondre, aber wegen ſei
Proteus-Natur uns in die Irre zu führen, und vo
im Unklaren und Ungewiſſen darüber zu laſſen: we
Stellung er zu andern Syſtemen einnehme; mit welc
er zu einem friedlichen und freundſchaftlichen Bunde
vereinige, mit welchen andern dagegen in Oppoſition tr
Fordern wir den Pantheismus zuerſt darüber zur Rec
ſchaft: ob er Atheismus ſey: ſo werden wir frei
auf dieſe Frage von einem jeden ſeiner Anhänger
Sachwalter einmüthig ein entſchiedenes, kategoriſc
Nein! zur Antwort erhalten, mit der Bedeutung:
das Syſtem ja ſchon durch die bloße Nennung ſei
Namens einen jeden Vorwurf der Ohngötterey
ſich ablehnen könne. Darum konnte und ſollte das h
klingende Verdammungsurtheil, welches einſt Jac
ſelbſt über den Spinozismus ausſprach, daß er Athe
mus ſey, auch gewiß nicht in einem Sinn gede
werden, welcher den redlichen Denker, der Gott zum
und O ſeines Syſtems machte, der Lüge und des
trugs würde beſchuldiget haben. —

Alſo kein Atheismus iſt der Pantheismus, auch n

der Spinozismus. — Aber dem Atheismus werden zwei Systeme der rationalen Gotteslehre entgegengesetzt, die sich durch ihren angenommenen Grundbegriff von Gott unterscheiden, und nach einem, freilich nur willkührlich eingeführten, jedoch eine wesentliche Verschiedenheit in dem gedachten Grundbegriffe beachtenden, Sprachgebrauche, mit den Namen des Deismus, in welchem Gott unbestimmt bloß als Welturſache, und des Theismus, in welchem derselbe als Welturheber durch Verstand und Freyheit, also als oberſte Intelligenz, gedacht wird, bezeichnet werden. Es frägt sich demnach: in welchem Verhältnisse steht nun wohl der Pantheismus zu dem einen oder dem andern der gedachten Systeme; — ist sein Begriff von Gott bloß deiſtiſch, oder steht er auch mit dem Begriffe des Theismus im Einklange? Nehmen wir mit mehreren Systemen, durch welche der Pantheismus eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten, in dieser Absicht eine Musterung vor: so werden wir wohl vergebens einen solchen Begriff in ihnen suchen, wie wir ihn von jeder Lehre des Theismus fordern und erwarten können. So ist namentlich der Spinozische Begriff von Gott offenbar nicht der theistische; denn für Spinoza ist Gott nothwendig ein unperſönliches Wesen, weil nach seinen Grundsätzen Verſtand und Wille, ein unendlicher nicht minder als ein endlicher, nicht zur natura naturans, sondern lediglich zur natura naturata gehören. Daraus ergiebt sich demnach von selbst, daß die oberste Ursache aller Dinge keine Intelligenz seyn, und mithin auch kein perſönliches Daſeyn, dieses Princip aller Intelligenz, haben könne. Diesem spinozischen Begriff von Gott, als einem unpersönlichen Wesen, hat sich freilich in unsern Tagen manches neuere System eines, durch den Idealismus unsrer neueſten Philosophie, modifizirten und geläuterten Pantheismus entgegengesetzt, und insbesondere hat das schon erwähnte System, dieses jüngste Product der Schelling'schen idealistisch realistischen Speculation, durch das aufgewiesene Band

Gottes mit der Natur die Personalität
demselben zu begründen versucht. Ob aber auch di
diese Art und auf diesem Wege versuchte Begrün
und Begreiflichmachung der Personalität des hö
Wesens, dem Geiste und Charakter des wahren m
schen Theismus zusagen könne; ja ob überall ein c
quenter, seinem Princip und seiner Natur treu ble
der Pantheismus mit den Grundlehren des ächten T
mus, als einer moralischen Religionslehre, sich vert
könne, oder nicht vielmehr ein, dem Theismus fein
ges Element in sich enthalte, das sich durchaus nic
einem wahrhaft friedlichen Bunde mit demselben ve
gen läßt: — das ist eine Frage, zu deren Entschei
eine nähere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigent
lichen Character des Phantheismus überhaupt und
ner verschiedenen Formen insbesondre, uns wohl h
chende Data wird darbieten können. Diese Bekannt
wird uns sicherlich auch über die Frage nicht zweife
lassen: in welchem Verhältnisse der Pantheismus
Fatalismus stehe. Daß der Spinozismus w
stens ein strenger Fatalismus sey, daran läß
wohl um so weniger zweifeln, je bestimmter und
zweideutiger sich Spinoza über die Lehre von der m
lichen Freyheit, und über das sittlich gut oder böse
deln, als über einen bloßen Wahn erklärt hat.
Schelling's Urtheil soll jedoch Spinoza aus
ganz andern, von seinem Pantheismus ganz unabh
gen Grunde Fatalist geworden seyn, da seine Argu
auf keine Weise pantheistisch seyen; wie denn übert
der Pantheismus, wenigstens die formelle Freyheit,
unmöglich mache, und der fatalistische Sinn, de
freilich mit dem Pantheismus, als einer Lehre der
manenz der Dinge in Gott, verbinden lasse, denn
nicht nothwendig und wesentlich damit verbunden se
Die folgenden Untersuchungen mögen es ausweisen
irgend ein Pantheismus, wofern er nicht aus J
sequenz seinen wesentlichen Charakter verläugnen
dem Fatalismus ausweichen könne, oder nicht viel

von dem Grundprincip, woraus seine Weltansicht sich entwickelt, geleitet, unvermeidlich darauf hinführen müsse.

Richten wir nun ferner noch unsre Nachforschung auf das Verhältniß, worin der Pantheismus zu verschiedenen andern, durch besondre, ihrem Charakter angemessene Benennungen bezeichneten Systemen, worin derselbe insbesondere zu den Systemen des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, und des Dualismus steht: so wird er auch hier wieder als der leibhafte Proteus sich uns zeigen, welcher durch unendliche Verwandlungen unsre Forschbegierde zu äffen weiß. Denn bald werden wir ihn in der Gestalt des Materialismus, bald wieder in der des Intellectualismus erblicken, dort wird er den Charakter des Realismus, hier den des Idealismus annehmen; oder er wird endlich auch alle diese Gestalten wieder ablegen, und in das Gewand des Dualismus sich kleiden. Wollen wir ihn nun in einer dieser besondern Gestalten, die er anzunehmen so geschickt ist, ergreifen und festhalten: so wird er uns sogleich eine oder die andere Seite zuwenden, von welcher wir ihn in einer ganz andern Gestalt wieder sehen. Meynen wir z. B. das Wesen und den eigenthümlichen Charakter des Pantheismus schon hinlänglich erkannt und begriffen zu haben durch diejenigen Systeme, in welchen derselbe als sogenannter grober physischer Pantheismus ganz und gar mit dem Materialismus sich verbunden und gleichsam verschmolzen hat: so werden wir unsern Irrthum bald genug inne werden müssen, wenn wir ihn nun auch in gewissen andern Systemen, namentlich nicht nur in alter griechischer Philosophie, schon in den frühen Speculationen der ältern Eleaten, desgleichen im Neu-Platonismus, sondern auch in unsern Tagen wiederum in der verklärten Gestalt eines, dem Materialismus feindselig entgegenstehenden Intellectualsystems auftreten sehen. Wenn er dort unter der groben sinnlichen Hülle in seiner Verschwisterung mit dem Materialismus durch Materialisirung des Intellectuellen

und Idealen, und durch Identification Got
mit der Sinnenwelt, in ein Syſtem der Nat
vergötterung ausgeht: ſo erblicken wir ihn da,
er, in die Geſtalt des Intellectualismus ſich gekleidet,
ſeiner Erhebung über die Sinnenwelt, unter dem C
rakter eines Syſtems der Intellectualiſirung
Natur, durch Annahme und Anerkennung einer I
tellectual- oder Geiſter-Welt, als der allein
ausſchließend realen Welt. —

In dem Geſpräche Bruno, oder über das gö
liche und natürliche Princip der Dinge,
det Schelling in den einander entgegengeſetzten Sy
men des Materialismus und Intellectual
mus, des Realismus und des Idealismus,
vier, gleichſam die vier Weltgegenden der Philoſo
bezeichnenden, vorzüglichen Formen, in welchen die
und dieſelbe einfache Idee, welche eben auch als die
der abſoluten Einheit und Identität des göttlichen
des natürlichen Princips, oder des Unendlichen und
Endlichen, der Grundgedanke aller pantheiſtiſchen L
iſt, ſich ausgeſprochen habe; welche Grundformen —
hinzugefügt wird — ihrem unterſcheidenden Chara
und ihren Schickſalen nach kennen zu lernen, wichtig
für den, der ſich über ſie erheben will, angenehm d
der ſich über ſie erhoben hat. Iſt nun, nach dem
Schelling hier und auch anderwärts gefaßten
griffe von den Syſtemen des Realismus und
Idealismus, ſo fern ſie als Gegenſätze zu
trachten ſind, unter dem Realismus dasjenige Sy
zu verſtehen, welches vom abſoluten Seyn,
unter Idealismus das, welches vom abſoluten
kennen ausgeht: ſo würde unſtreitig auch der un
ſcheidende Charakter der beiden, dem Realismus und
Idealismus entſprechenden Formen derſelben Idee, de
eben nur zu ſetzen ſeyn, daß der einſeitig realiſtiſ
Pantheismus, als eine Lehre des Begriffenſeyns
Dinge als ſolcher, d. i. als eines bloßen Seyn
in Gott, als dem Urſeyn einer abſoluten Subſta

ſich uns darſtellen würde; indeſſen ein eben ſo einſeitiger idealiſtiſcher Pantheismus demſelben Grundbegriffe der Immanenz die Deutung eines Begriffenſeyns einzelner Gedanken und einzelner Willen in einem urſprünglichen Denken und einem Urwillen, geben würde. Kann demnach der Pantheismus, ohne ſeinen Charakter aufgeben zu dürfen, ſeinem Grundbegriffe auch eine mit dem Idealismus vollkommen zuſammenſtimmende Bedeutung und Tendenz geben: ſo wäre es freilich ein Irrthum, zu meynen, daß derſelbe mit dem Idealismus nicht beſtehen könne, welches doch nur von dem einſeitig realiſtiſchen, keinesweges aber von allem Pantheismus überhaupt gilt, der, nachdem er ſchon in der Form eines einſeitigen Realismus, z. B. des Spinoziſmus, vom Idealismus aufgehoben und vernichtet worden, aufs neue wieder unter der ganz andern Form eines Syſtems der abſoluten Subjectivität zum Vorſchein kommen, und mit dem Idealismus zum engſten Bünde ſich vereinigen kann. —

Fordern wir endlich noch den Pantheismus zur Rechenſchaft, in welchem Verhältniſſe derſelbe zu demjenigen Syſtem insbeſondere ſtehen möge, welches man Dualismus nennt: ſo könnte er auch hier leicht wieder unſre Forſchbegierde äffen, wofern wir uns mit ihm nicht zuvor erſt über den verſchiedenen Sinn, welcher mit dem Begriffe eines dualiſtiſchen Syſtems kann verbunden werden, verſtändigen wollten. Die Lehre des Materialismus, die das Weſen der Dinge in die Materie ſetzt, und die ihr entgegengeſetzte Lehre des Intellectualismus, die nur eine Welt der Intelligenzen, als die allein reale, anerkennt; beide werden als antidualiſtiſche Lehren demjenigen Syſtem entgegengeſtellt, welches, einer dualiſtiſchen Vorſtellungsart zufolge, die gleiche urſprüngliche Realität der Körper- und der Geiſter-Welt annimmt. Auf die nämliche Weiſe, und aus einem gleichen Grunde würde eine Lehre dualiſtiſch zu nennen ſeyn, die, im Gegenſatze mit dem Realismus ſowohl, als dem Idealismus, weder, wie jener, das Seyn der Objecte,

noch, wie dieſer, das Vorſtellen und Erkenne
zum Urſprünglichen machte, ſondern vielmehr von ein
abſoluten und urſprünglichen Syntheſis beid
als ihrem oberſten Grundprincip, ausginge. Laſſen w
nun den Pantheismus eine Form annehmen, die wed
dem Materialismus noch dem Intellectualismus au
ſchließend angehört, auch weder realiſtiſch noch idealiſti
iſt: werden wir ihn dann nicht für dualiſtiſch ha
ten müſſen, wenn er in der Annahme der gleichen u
ſprünglichen Realität materieller und denkend
Naturen mit dem Dualismus zuſammen trifft? —

Was wollen wir z. B. von Spinoza's Pa
theismus ſagen, der ſeine Abſtammung vom Dualism
Descartes' gleich Anfangs in der Darſtellung d
Syſtems, durch die gegebene Erklärung beurkundet: A
corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio co
pore! — Sollen wir nicht einen Pantheismus d. u
liſtiſch nennen dürfen, im Gegenſatze mit den einſei
gen, materialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen, realiſtiſch
und idealiſtiſchen Formen deſſelben, deſſen Urheber a
eine unumſtößliche Grundwahrheit von unmittelbarer Ev
denz den Satz aufſtellte: das denkende Weſen könne
wenig aus dem ausgedehnten, als eine Folge, Modi
cation oder Wirkung, hervorgehen, als umgekehrt d
ausgedehnte Weſen aus dem denkenden: oder die M
terie könne ſo wenig den Geiſt zeugen, als der Geiſt
Materie? — Und doch muß uns auch dieſer Panthei
mus unter dieſer dualiſtiſchen Form, wie jedes and
pantheiſtiſche Syſtem, das ſeinen unterſcheidenden Ch
rakter nicht verläugnen will, eine Seite zeigen, von w
cher er mit dem Dualismus in einem directen und u
vertilgbaren Widerſpruche begriffen iſt. — In einer Be
lage zu der Schrift: Von den göttlichen Ding
und ihrer Offenbarung, rühmt Jacobi von Sp
noza: daß dieſer ſtille und tiefe Denker in Abſicht d
Syſtems der abſoluten Identität nicht bloß Vo
läufer, ſondern ſelbſt Erfinder und erſter Lehrer deſſelb
geweſen ſey, durch die zuerſt von ihm vorgenomme

reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Weſen. Und das eben iſt die dualiſtiſche Seite, welche der Spinozismus uns darbietet; in dieſer reinen und ſcharfen Scheidung beider Welten, und der Anerkennung ihrer gleichen Realität und gegenſeitigen Unabhängigkeit ſehen wir die genaue Verwandtſchaft mit dem Carteſiſchen Dualismus im Endlichen. Aber dieſer dualiſtiſchen Vorſtellungsart ohngeachtet, iſt und bleibt doch die Lehre des Spinozismus, gleich jeder andern pantheiſtiſchen Lehre, antidualiſtiſch. Denn dieſe reine Scheidung iſt ja doch eine Scheidung ohne Trennung; indem das Syſtem beide, das ausgedehnte wie das denkende Weſen in der alleinigen untheilbaren Subſtanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget ſeyn läßt, ſo daß ſie in derſelben conſubſtantiell ſind, zu einander ſich verhalten wie Seyn und Bewußtſeyn, und ſonach beide zuſammen im ſtrengſten Verſtande Ein und daſſelbe Weſen ausmachen.

Und da dieſes Eine und ſelbige Weſen auch zugleich die Eine und einzige Subſtanz iſt, in welcher alle Dinge als Accidenzien oder Modificationen und Beſtimmungen ihrer Eigenſchaften begriffen ſind: ſo ſtellt ſich mit dieſer Vorſtellungsart der Immanenz oder Inhärenz, der Spinozismus demjenigen Dualismus entgegen, welcher den Gegenſatz des Unbedingten und des Bedingten als des Urſeyns und des creatürlichen Seyns, durch Scheidung und Trennung des einen von dem andern, als einen wahrhaft reellen und unvertilgbaren Urgegenſatz anerkennt und vorausſetzt.

Mit dieſem Dualismus werden wir nun, wie das ältere, ſo auch das neuere abſolute Identitätsſyſtem, ja alle und jede pantheiſtiſche Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche Geſtalt dieſelbe in den verſchiedenen Syſtemen der Emanation, oder des eigentlichen ſtrengen Pantheismus auch immer angenommen haben möge, in einem directen und nicht zu vertilgenden Widerſpruche begriffen finden. Denn mit derjenigen Vorſtellungsart der Immanenz oder Inhärenz, wonach Gott nicht bloß als der Grund der

Welt, durch welchen dieſelbe iſt und beſteht, ſondern als die Subſtanz, oder als das Weſen und Seyn der Welt ſelbſt, d. i. als ein, alles Seyende in ſich vereinigende Seyn, gedacht wird, muß jener Urgegenſatz nothwendig dahin ſchwinden, und ſonach der reelle Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt verloren gehen, wie dieſer Unterſchied nach dem Verhältniſſe der bloßen Dependenz alles bedingten Seyns von dem göttlichen Urſeyn zu beſtimmen iſt. — Sollte darum auch in einer oder der andern, über die niedrige Vorſtellungsart einer Identificaion Gottes mit der Natur ſich erhebenden pantheiſtiſchen Lehre, Gott als das Jenſeits, außer und über der Natur, und demnach als die außer- und übernatürliche Urſache derſelben betrachtet werden: ſo würde auch ſelbſt dieſe, zu einer höhern Weltanſicht führende Lehre jenem Dualismus immer noch entgegenſtehen und ihren antidualiſtiſchen Charakter deutlich genug offenbaren, wofern ſie doch das überſinnliche Seyn und Weſen der Dinge in Gott, als der alleinigen Subſtanz derſelben begriffen ſeyn läßt. Ein ſolcher intelligibler Pantheismus unterſcheidet freilich zwiſchen dem Uebernatürlichen und Natürlichen; hebt aber nichts deſto weniger doch den höchſten Gegenſatz zwiſchen dem Unbedingten und dem Bedingten, als dem Urſeyn und dem creatürlichen Seyn, auf, durch die geſetzte Einheit und Identität Gottes und der intelligiblen Welt, welche in dieſem Pantheismus als die außerzeitliche Einheit des Unendlichen und des Endlichen, im Gegenſatze mit der Natur, gedacht wird. Ein Dualismus, der jenen höchſten Gegenſatz als einen unvertilgbaren und wahrhaft reellen Gegenſatz anerkennt, und dem eben darum auch der Unterſchied zwiſchen Gott als dem Urweſen und Urſeyn, und dem, obgleich überſinnlichen, doch immer nur abgeleiteten und bedingten Weſen und Seyn der Welt der Dinge auf keine Weiſe verloren gehen kann, erhebt den Gegenſtand der höchſten Idee nicht bloß über die Natur, als Inbegriff der Erſchei-

nungen, sondern auch über die übersinnliche Welt, deren außerräumliches und außerzeitliches Seyn durch das allein unbedingte Seyn Gottes bedingt ist.

Hier also stehen wir an dem Scheidewege, wo diese dualistische von jeder ihr entgegenstehenden antidualistischen Vorstellungsart sich trennt, welche Unvereinbares, — die Vorstellungen des Ueber, und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz, in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt vereinigen will. Hieran werden wir uns nun auch bei Bestimmung des allgemeinen und wesentlichen Charakters des Pantheismus zu halten haben, als an denjenigen Punct, an welchem sich jede pantheistische Lehre immer wird wieder erkennen lassen. Denn der Begriff der Immanenz, so wie derselbe einer jeden pantheistischen Lehre, auch die Emanationslehren keiner Art ausgenommen, wesentlich und davon nicht zu trennen ist, verstattet, indem er jenen Gegensatz als einen wahrhaft reellen Gegensatz aufhebt, keinen von der Welt wirklich verschiedenen Gott anzunehmen. Daß aber mit diesem pantheistischen Grundbegriffe der Immanenz, der gedachte Gegensatz nicht bestehen könne, davon liegt der Grund in dem Prinzip selber, welches von allem Pantheismus, der Begriff im engern wie im weitern, auch die verschiedenen Emanationstheorien nicht ausschließenden Umfange gefaßt, die Grundlage ist. Auf die Nachforschung und Nachweisung dieses pantheistischen Princips werden wir demnach vornehmlich auch unser Augenmerk zu richten haben. — Und warum sollten wir sodann Anstand nehmen, alle mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildete Lehren, oder auch bloße unwissenschaftliche Ansichten, Gott und die Welt betreffend, bei denen Ein und dasselbe Princip zum Grunde liegt, aus welchem auch der, allen diesen Lehren gemeinsame Grundbegriff der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes hervorgeht, mit dem Namen pantheistischer Lehren, oder auch AllEinheitslehren (als Lehrer des ἓν καὶ πᾶν) zu bezeichnen? Warum dieser Namen in ihrer Anwendung auch eine Menge und

Welt, durch welchen dieſelbe iſt und beſteht, ſondern als die Subſtanz, oder als das Weſen und Seyn der Welt ſelbſt, d. i. als ein, alles Seyende in ſich vereinigende Seyn, gedacht wird, muß jener Urgegenſatz nothwendig dahin ſchwinden, und ſonach der reelle Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt verloren gehen, wie dieſer Unterſchied nach dem Verhältniſſe der bloßen Dependenz alles bedingten Seyns von dem göttlichen Urſeyn zu beſtimmen iſt. — Sollte darum auch in einer oder der andern, über die niedrige Vorſtellungsart einer Identificaion Gottes mit der Natur ſich erhebenden pantheiſtiſchen Lehre, Gott als das Jenſeits, außer und über der Natur, und demnach als die außer- und übernatürliche Urſache derſelben betrachtet werden: ſo würde auch ſelbſt dieſe, zu einer höhern Weltanſicht führende Lehre jenem Dualismus immer noch entgegenſtehen und ihren antidualiſtiſchen Charakter deutlich genug offenbaren, wofern ſie doch das überſinnliche Seyn und Weſen der Dinge in Gott, als der alleinigen Subſtanz derſelben begriffen ſeyn läßt. Ein ſolcher intelligibler Pantheismus unterſcheidet freilich zwiſchen dem Uebernatürlichen und Natürlichen; hebt aber nichts deſto weniger doch den höchſten Gegenſatz zwiſchen dem Unbedingten und dem Bedingten, als dem Urſeyn und dem creatürlichen Seyn, auf, durch die geſetzte Einheit und Identität Gottes und der intelligiblen Welt, welche in dieſem Pantheismus als die außerzeitliche Einheit des Unendlichen und des Endlichen, im Gegenſatze mit der Natur, gedacht wird. Ein Dualismus, der jenen höchſten Gegenſatz als einen unvertilgbaren und wahrhaft reellen Gegenſatz anerkennt, und dem eben darum auch der Unterſchied zwiſchen Gott als dem Urweſen und Urſeyn, und dem, obgleich überſinnlichen, doch immer nur abgeleiteten und bedingten Weſen und Seyn der Welt der Dinge auf keine Weiſe verloren gehen kann, erhebt den Gegenſtand der höchſten Idee nicht bloß über die Natur, als Inbegriff der Erſchei-

nungen, sondern auch über die überſinnliche Welt, deren außerräumliches und außerzeitliches Seyn durch das allein unbedingte Seyn Gottes bedingt iſt.

Hier alſo ſtehen wir an dem Scheidewege, wo dieſe dualiſtiſche von jeder, ihr entgegenſtehenden antidualiſtiſchen Vorſtellungsart ſich trennt, welche Unvereinbares, — die Vorſtellungen des Ueber, und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz, in Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt vereinigen will. Hieran werden wir uns nun auch bei Beſtimmung des allgemeinen und weſentlichen Charakters des Pantheismus zu halten haben, als an denjenigen Punct, an welchem ſich jede pantheiſtiſche Lehre immer wird wieder erkennen laſſen. Denn der Begriff der Immanenz, ſo wie derſelbe einer jeden pantheiſtiſchen Lehre, auch die Emanationslehren keiner Art ausgenommen, weſentlich und davon nicht zu trennen iſt, verſtattet, indem er jenen Gegenſatz als einen wahrhaft reellen Gegenſatz aufhebt, keinen von der Welt wirklich verſchiedenen Gott anzunehmen. Daß aber mit dieſem pantheiſtiſchen Grundbegriffe der Immanenz, der gedachte Gegenſatz nicht beſtehen könne, davon liegt der Grund in dem Prinzip ſelber, welches von allem Pantheismus, der Begriff im engern wie im weitern, auch die verſchiedenen Emanationstheorien nicht ausſchließenden Umfange gefaßt, die Grundlage iſt. Auf die Nachforſchung und Nachweiſung dieſes pantheiſtiſchen Princips werden wir demnach vornehmlich auch unſer Augenmerk zu richten haben. — Und warum ſollten wir ſodann Anſtand nehmen, alle mehr oder weniger wiſſenſchaftlich ausgebildete Lehren, oder auch bloße unwiſſenſchaftliche Anſichten, Gott und die Welt betreffend, bei denen Ein und daſſelbe Princip zum Grunde liegt, aus welchem auch der, allen dieſen Lehren gemeinſame Grundbegriff der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes hervorgeht, mit dem Namen pantheiſtiſcher Lehren, oder auch AllEinheitslehren (als Lehrer des ἓν καὶ πᾶν) zu bezeichnen? Warum dieſer Namen in ihrer Anwendung auch eine Menge und

Mannigfaltigkeit von Systemen, welche die Geschichte der alten, wie der neuen und neuesten Speculation aufzuweisen hat, uns enthalten, gleich als ob diese Benennungen nichts als leere Namen von Dingen wären, die nicht existiren und nicht existirt haben. Wenn auch durch keinen Begriff, und durch keinen diesen Begriff bezeichnenden allgemeinen Namen, irgend ein bestimmtes, wirklich vorhandenes System vollkommen nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit kann aufgefaßt und begriffen werden, da jedem einzelnen das Gepräge der intellectuellen und moralischen Individualität seines Urhebers aufgedrückt, und sonach — mit Fichte zu reden — jedes philosophische System gleichsam die Seele dessen ist, der es beseelt: so wird gleichwohl dieser, durch keinen Begriff zu erschöpfenden Eigenthümlichkeiten ohngeachtet, doch immer auch das Gemeinschaftliche in den Grundsätzen und den Grundbegriffen, worin gewisse speculative Denker zusammentreffen, sich herausheben, und in dieser, von dem Eigenthümlichen und Individuellen abgesonderten, allgemeinen Form darstellen lassen. Welcher Kenner der alten und neuen empiristischen und rationalistischen Systeme des Aristoteles und des Platon, des Bako, Hobbes, Locke, Condillac u. a. m. des Carteſius, und unsers Leibnitz, Kant und Jacobi, wird das Eigene, wodurch eine jede dieser wirklich vorhandenen Philosophien von allen übrigen sich unterscheidet, übersehen können? Aber immer werden sich doch die Einen in dem ihnen gemeinschaftlichen Princip und Grundgedanken des Empirismus, so wie die Andern in dem entgegengesetzten Princip und Grundbegriffe des Rationalismus vereinigen, und an diesem Vereinigungspuncte ihrem allgemeinen Charakter nach auch erkennen lassen. — Und nicht anders verhält es sich mit den vielen und mannigfaltigen Systemen des Pantheismus, welche in der Geschichte der alten, wie der neuen und neuesten Speculation, als wirklich vorhandene Systeme, vorkommen. Welche Verschiedenheiten werden wir hier nicht antreffen zwischen dem Alten und dem Neuen

und Neueſten derſelben pantheiſtiſchen Speculation; desgleichen zwiſchen den pantheiſtiſchen Syſtemen des Orients und des Occidents. —

Nicht unrichtig bemerkt ein neuerer Gelehrter (der ſchon erwähnte Verfaſſer der Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner in der zweiten Beilage) es gebe einen Pantheismus des Begriffs, der Phantaſie und des Gefühls; der erſte ſey eigenthümlich den Eleaten, ſo wie (in neuerer und neueſter Philoſophie) dem Spinoza, Fichte und Hegel; der zweite finde ſich im Orient, namentlich bei den Kabbaliſten und Neu-Platonikern; der Gefühls-Pantheismus bei den meiſten Myſtikern, nicht nur der Chriſtlichen, ſondern auch der Muhamedaniſchen Religion (vornehmlich bei der Muhamedaniſch-perſiſchen Secte der Sofis). —

Dieſer ſubjective Unterſchied in den angegebenen drei Hauptarten, welcher auch in objectiver Rückſicht für die beſondre Geſtaltung und Ausbildung der pantheiſtiſchen Weltanſicht ſelbſt von unverkennbarem und bedeutendem Einfluſſe ſeyn muß, hat augenſcheinlich ſeinen Grund in dem überwiegenden Antheile, den das eine oder das andere Geiſtes-Vermögen, als Organ des Denkens, oder des Schauens oder des bloßen Gefühls an der mehr logiſchen oder mehr äſthetiſchen Geſtaltung und Ausſchmückung derſelben pantheiſtiſchen Weltanſicht gehabt hat. Wohl tritt in allen Syſtemen des orientaliſchen Pantheismus, als überwiegendes Element, ſichtbar das Schauen hervor, durch welches die dichtende Phantaſie die höchſten Gegenſtände in Bildern zu erfaſſen und begreifen zu können wähnt; indeſſen die kältere und mehr proſaiſche Speculation der abendländiſchen Philoſophie ihre pantheiſtiſchen Syſteme mehr logiſch durch Begriffe unter Leitung einer wiſſenſchaftlich dialektiſchen Methode auszubilden ſuchte. Aber welche Varietäten finden ſich immer noch wieder unter den erwähnten drei Hauptarten; — und wie unverkennbar offenbart ſich in dem Eigenthümlichen, wodurch jedes

einzelne, zu der einen oder der andern Art zu rechnende, wirklich vorhandene System sich auszeichnet, die eigene Denkart und die vorherrschende Geistesthätigkeit des Verstandes, oder der Phantasie und des Gefühls, welche ihren entschiedenen Einfluß auf den bestimmten Umriß und die Ausbildung des Systems bei den verschiedenen Urhebern derselben geäußert hat! Man vergleiche nur einmal den alten physischen Pantheismus der Stoa mit dem noch ältern rein metaphysischen der Eleaten; diesen hinwiederum mit den neuern pantheistischen Systemen des Jordanus Bruno und des Spinoza, und diese endlich noch mit den Systemen unsrer neuesten pantheistischen Speculation, die sich unter dem Einflusse des idealistischen Princips auf eine eigene Weise gestaltet haben: — welche Verschiedenheiten werden wir hier überall antreffen, durch welche das eine System von den andern in seiner Eigenthümlichkeit sich uns darstellt! Aber doch werden wir alle diese und ihnen ähnliche Systeme unter Eine Classe bringen, und ihnen den auf sie alle insgesammt anwendbaren Namen des Pantheismus beilegen können.

Nicht also soll uns der, zu Bezeichnung gewisser Systeme, und zu Unterscheidung derselben von andern, aufgenommene und gebrauchte Name etwa nur dazu dienen, um — wie ein neuerer schon erwähnter philosophischer Schriftsteller über den bloß polemischen Gebrauch der philosophischen Sectennamen sich äußert — das Extrem zu bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, „„wenn er sich rein für „„sich ausbilden könnte"". Dem es um eine genauere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigenthümlichen Charakter irgend eines Systems zu thun ist, dieser sieht vor Allem nur auf das Princip, wovon dasselbe ausgeht, und auf den Grundgedanken, woraus dieses System sich entwickelt. Ob und in wie fern in diesem Princip und in diesem Grundgedanken irgend ein Keim des Unrichtigen liege, darüber zu urtheilen, ist sodann eine Sache der Kritik, welcher es obliegt, ein jedes System zur Rechen-

schaft darüber zu fordern, wie und in wie weit es den vereinigten Anforderungen der speculativen und der practischen Vernunft ein Genüge leiste, oder diese Anforderungen unerfüllt lasse, ja mit ihnen wohl gar in Widerspruch gerathe, und darum auf die Wahrheit und Würde eines Systems der Vernunft entweder Ansprüche machen dürfe, oder diesen Ansprüchen entsagen müsse. Daß übrigens in so manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Systemen einer gewissen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollständig sich entwickelt, und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieser Keim sich rein und vollständig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müssen; das kann wohl in der allgemeinen Charakteristik des Systems an sich selbst nichts ändern, und für die Beurtheilung seiner Wahrheit oder Falschheit, seines Werthes oder Unwerthes von keinem Einflusse seyn. Und wie? Sollte der Keim des Unrichtigen, der in dem Prinzip liegt, von welchem dieses oder jenes System ausgeht, sogar nicht einmal sich entwickeln und rein für sich ausbilden können? — Nicht können? — Als ob uns nicht die Geschichte der Speculation Beispiele genug an mehr denn Einem wirklich vorhandenen Systeme dieser oder jener Art vorlegen könnte, in welchen sich der im Prinzip enthaltene Keim des Irrthums rein für sich und vollständig ausgebildet: dieses πρῶτον ψεῦδος, von welchem das System durch eine Reihe consequenter Folgerungen bis zu dem Extrem derselben geführt worden. Wie rein und vollständig hat sich nicht der Keim der Irthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in seiner Consequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Systemen desselben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der französischen Encyklopädisten, dem Systeme de la nature, u. a. m. ausgebildet! Und dies gilt auch namentlich von mehreren wirklich vorhandenen Systemen des Pantheismus, in welchen sich der Keim des Unrich-

tigen, welchen das Princip in ſich ſchließt, wohl rein für ſich und vollſtändig genug ausgebildet, und das Syſtem zu den Extremen geführt hat, denen es, als consequenten Folgen des irrigen Princips, nicht auszuweichen vermochte und auch nicht ausweichen, dieſelben ſogar nicht einmal verbergen wollte. So muß man es — wie der unbefangene und ſcharfſinnige philoſophiſche Denker, Hofr. Schulze (in ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften) ſehr richtig bemerkt — dem Spinoza zum wenigſten nachrühmen, daß er ſich unumwunden über die eigenthümlichen Lehren ſeines Syſtems und die Folgen daraus erklärt hat, indem Er z. B. darüber keinen Zweifel übrig läßt, daß nach ihm die Lehre, der Menſch ſey frey, und könne in ſofern ſittlich gut oder böſe handeln, einen Wahn ausmache, und daß ſeine Abſicht darauf gehe, die Ethik in eine Phyſik zu verwandeln.

Derſelbe philoſophiſche Schriftſteller (Prof. Ritter, als Verfaſſer eines ſchon erwähnten Abriſſes der philoſophiſchen Logik), welcher über den polemiſchen Gebrauch der philoſophiſchen Sectennamen ſeinen Tadel ausgeſprochen, will ſogar, daß man ſich vor allen dieſen Sectennamen verwahren ſolle, weil an dergleichen Namen, gleich umherlaufenden Geſpenſtern, doch nur Leichtgläubige ſchreckten. Das eine Zeitalter fürchte ſich vor dieſem, das andere vor einem andern Namen, welche als die fixen Ideen der Zeit gelten können. So fürchte man ſich zu unſrer Zeit in den höhern Regionen des Denkens, ganz beſonders von der einen Seite vor dem Pantheismus, von der andern Seite vor dem außerweltlichen Gott.

Sollte dieſe Furcht im Grunde nichts weiter, als die Furcht vor einem Namen ſeyn, auf welchem kein wirklich vorhandenes Syſtem ſich bezieht; wodurch ſogar nicht einmal irgend ein wirklich vorhandenes Syſtem bezeichnet werden könnte, weil der Name doch immer nur von einer einſeitigen Anſicht ausgehe, die in Niemand rein vorhanden war und ſeyn konnte, ſo wäre

das freilich eine eitle, kindische Gespensterfurcht, die man wenigstens keinem speculativen Denker zutrauen wird, welcher über die gemeine Denkart, zu den höhern Regionen des Denkens sich erhoben. Ist wirklich die Furcht einerseits vor dem Pantheismus, andrerseits vor dem außerweltlichen Gott unserm philosophischen Zeitalter ganz besonders eigen: so muß dazu wohl ein reellerer Grund vorhanden seyn, als das Schreckbild des bloßen Namens. Wir dürfen diesen Grund nicht lange suchen; — er bietet sich uns ungesucht in der Geschichte unsrer neuern und neuesten Speculation von selbst dar. —

An dem spinozistischen Pantheismus weist uns die Geschichte der neuern Speculation ein wirklich vorhandenes Beyspiel von einer pantheistischen Vorstellungsart und Weltansicht auf, die durch den Urheber dieses merkwürdigen Erzeugnisses der philosophischen Speculation eine Ausbildung erhalten, welche den Forderungen des Verstandes an eine Wissenschaft für weit angemessener erkannt worden ist, als alle die frühern Ausbildungsweisen derselben Vorstellungsart, die großentheils ihre Entstehung entweder einem bloßen mystischen Gefühle verdankten, oder an welchen die dichtende, mit gewissen Bildern spielende Phantasie einen weit größern Antheil hatte, als der methodisch, in klaren und bestimmten Begriffen denkende Verstand. Dieser wissenschaftlichen Ausbildung, welche Spinoza der pantheistischen Idee durch Anwendung gewisser Grundbegriffe und Grundsätze des rationalistischen Dogmatismus der Cartesischen Philosophie gegeben, hatte man darum auch die Ehre erwiesen, ihr zu Unterscheidung von jenen frühern unwissenschaftlichen, oder doch weniger den Forderungen der Wissenschaft und Dialektik genügenden Ausbildungen, den Namen und Charakter des rationalen Pantheismus beizulegen, oder den Spinozismus, schlechthin und im vorzüglichen Sinne mit dem Namen des Pantheismus, so fern derselbe als ein philosophisches System sich geltend machen kann, zu bezeichnen.

Dieser Spinozistische Pantheismus, in seinem ächten

unverfälschten Sinne aufgefaßt, steht nun aber, wie man allgemein eingestehen muß, mit den Grundlehren des moralischen Theismus in einem offenbaren und unvertilgbaren Widerspruche. — Die Furcht, diese Grundlehren, und mit ihnen zugleich die gewissesten und theuersten Ueberzeugungen des Gewissens und moralischen Gefühls, und des religiösen Glaubens durch dieses System zerstört zu sehen, mußte demnach selbst in den Gemüthern so mancher speculativen Denker um so natürlicher entstehen, und um so gegründeter erscheinen, je mehr das System durch die scheinbare Evidenz seiner Grundbegriffe und Axiome, und den geschlossenen Gang seiner Gedanken, die menschliche Vernunft zu der unvermeidlichen Alternative zu nöthigen schien: entweder zu diesem System sich zu bekennen, und sonach jene moralischen und religiösen Grundwahrheiten des Theismus als Irrthum und Wahn zu verwerfen; oder auf allen Verstandesgebrauch im Nachdenken über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt völlig Verzicht zu leisten. Umsonst war es, diese Furcht zu vertreiben durch Zurechtweisungen und Bestreitungen des Systems, welche von Unkunde und Mißverstand desselben zeugten, und mit einer unwürdigen, leidenschaftlichen Beurtheilung und Behandlung seines Urhebers begleitet waren. Auch selbst die Leibnitz-Wolfische Philosophie vermochte nicht, die Grundlosigkeit und Schwäche des Systems durch Aufdeckung seiner Grundfehler auf eine so genugthuende Weise darzulegen, daß nicht unbefangene und scharfsichtige philosophische Denker, wie Lessing, Jacobi, Rehberg, Wizenmann u. a. m., deren Verstand an keiner Schule hieng, noch Gründe genug wieder auffanden, sich des Systems, als Apologeten desselben in gewissem Betracht und unter gewissen Voraussetzungen, anzunehmen. Jacobi war sogar damals schon so weit gegangen, die Leibnitz-Wolfische Philosophie selber zu beschuldigen, daß sie den unabläßigen Forscher zu den Grundsätzen der Spinozistischen zurückführe, indem sie nicht minder fatalistisch sey als diese; auch nicht anders

seyn könne, weil jeder Weg der Demonstration, den ja auch sie einschlägt, in den Fatalismus ausgehe.

Nachdem durch die kritische Methode der Speculation, die Demonstration, der man bisher unbedingt vertraut, als dem einzigen Wege zur Erkenntniß des höchsten Wahren und Gewissen zu gelangen, ihren Credit verloren hatte, mußte mit Entdeckung des Grundfehlers des Spinozismus, die schwache Seite des Systems und die Unhaltbarkeit desselben in dem, was es Positives hat, klar und außer Zweifel gesetzt werden, und damit zugleich die Furcht vor seinen zerstörenden Einwirkungen auf die Grundwahrheiten des Theismus, für alle diejenigen Denker wenigstens gänzlich dahinschwinden, die sich von der Richtigkeit des neuen, sicherer zum Ziele führenden Weges der kritischen Methode überzeugt hatten.

Diese Furcht vor dem Spinozistischen Pantheismus schien nun vollends vertrieben worden zu seyn durch die Polemik des ächten durchgeführten Kriticismus, wofür der Urheber des Idealismus der Wissenschaftslehre dieses sein System gehalten wissen wollte, wodurch auch allein nur der Spinozismus als solcher, aufgehoben und vernichtet werden könne und müsse. Da es nämlich seiner Behauptung zufolge, nur zwei völlig consequente Systeme giebt: das Kritische, welches das Ich bin als die absolute Grenze alles Wissens anerkennt, und das Spinozische, welches diese Grenze überspringt: so mußte, wenn das erstere System als ein, durch die Grundsätze, worauf es ruht, unumstößliches Lehrgebäude sich zu behaupten und zum Range einer evidenten Wissenschaft zu erheben vermochte, das letztere damit zugleich in seiner Grundlosigkeit bloßgestellt seyn, und konnte seine Ansprüche, das System der reinen Vernunft zu heißen, nun nicht weiter geltend machen. Diese Ehre sollte von nun an ausschließend nur dem Idealismus gebühren, der auch allein nur die Speculation vor der Gefahr, in Spinozismus zu gerathen, sicher stellen könne; indessen jedes andre System, das Leibnitzische selbst, in seiner Vollendung gedacht, nicht ausgenommen, indem es

das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spino nismus kommen müsse. — Wie einst Berkeley i seinem materialen oder empirischen Idealis mus die einzig sichere Schutzwehr gegen den Skept cismus und den Atheismus, die er mit dem Materiali mus zugleich gänzlich zu Boden stürzen wollte, gefunde zu haben meinte: so glaubte auch Fichte durch seine transscendentalen Idealismus, den Spinozismu insbesondre in seiner Wurzel zerstört, und der Specu lation alle Wege ganz und auf immer verschlossen z haben, auf welchen sie doch einmal wieder zu demselbe zurückgeführt werden könnte. Und so schien demnach d Speculation vor dieser Gefahr durch einen für ächte durchgeführten Kriticismus erklärten Idealismus für im mer gesichert zu seyn. Aber war nun auch wirklich nic nur der spinozistische Pantheismus als solcher, sonde mit ihm zugleich jede Art und jede mögliche Form de selben durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet? -

Der Scharfblick Jacobi's durchschaute bald gen den Idealismus der Wissenschaftslehre als einen umg kehrten Spinozismus, welcher die absolute Objec tivität in eine absolute Subjectivität umgescha fen; die absolute Substanz Spinoza's in das rein absolute Ich, in welchem allein nur die unbedingt unwandelbare Urform alles Seyns gedenkbar sey, g setzt, und sonach die Speculation nur von einer Art un Form des Pantheismus, zu einer andern, von der rea listischen, objectiven, zu einer rein idealisti schen, subjectiven, geführt hatte. Im Ich, de absolut Einen, Unbedingten und Unendlichen, das al Realität in sich enthält, und außer welchem Nichts ist war nunmehr, wie auch Schelling, als anfänglich idealistischer Wissenschaftsgenosse Fichte's in klaren un bestimmten Worten darüber sich ausgesprochen — da Ἓν καὶ πᾶν gefunden, wonach die Philosophie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen. Diese in die Ichheit gesetzte Gott des neuen idealistischen Pan theismus mußte nun auch eben so gut nothwendig ei

unpersönliches Wesen seyn, wie der Gott des ältern realistischen Pantheismus Spinoza's, weil das reine Bewußtseyn nie zum Bewußtseyn gelangt. Was aber als etwas außer und über dem, im empirischen Bewußtseyn gegebenen reinen Bewußtseyn, als die höchste Einheit gesetzt werden mochte, wurde im System dieses idealistischen Pantheismus gesetzt, nicht als etwas, das da ist, sondern nur als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll aber nicht kann; — ein vorgesteckes, aber nie zu erreichendes Ideal: das Ideal einer moralischen Weltordnung. — Der Gott dieses idealistisch pantheistischen Systems war sonach nichts Realeres als diese bloße moralische Weltordnung, da der Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält als diesen Begriff, nur Erdichtung ist, und nur die Folge der Endlichkeit des Verstandes, der die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf das Handeln, in dem Begriffe eines existirenden Wesens, genannt Gott, zusammenfaßt und fixirt.

Dieser rein idealistische Pantheismus, als eine Lehre des Wissens von dem Ich, als dem Absoluten und einzig Realen, und des Glaubens an ein Göttliches, das aber nicht als ein außer dem absoluten Ich wahrhaft existirendes selbständiges und persönliches Wesen zu denken ist, mußte indessen späterhin einem andern System Platz machen, nachdem es sich die Wissenschaftslehre bei ihrem Untergange vom bloßen Idealismus zum Realismus, nicht länger verbergen konnte: daß das Eine, welches schlechthin durch sich selbst ist, nur Gott sey; jedoch nicht als der todte Begriff, sondern als lauter Leben in sich selbst. Aber auch dieses neue, aus einer wissenschaftlichen Ichheits- in eine wissenschaftliche Gotteslehre umgeschaffene System führte doch abermals wieder zu einer pantheistischen Weltansicht, die sich in ihrer Einseitigkeit von der Spinozischen wohl nur darin unterscheidet, daß sie lediglich die Welt des Wissens, oder der Intelligenzen, nicht auch die Naturwelt als die Aeußerung und Offenbarung, oder als die Form

des Daſeyns des abſoluten göttlichen Seyns und Lebens anerkennen wollte. Ueber dieſe beſchränkte und einſeitige ſubjectiv-idealiſtiſche Weltanſicht ſich erhebend, hatte früher ſchon die Speculation mit der Schelling-ſchen abſoluten Identitätslehre ein Syſtem zu begründen und auszubilden verſucht, deſſen Urheber bei dieſem Unternehmen ſich Spinoza'n wieder zum Muſter genommen, weil deſſen Lehre, wofern man nur tief genug in den Inhalt und Geiſt des Spinozismus eindringe, im Grunde der Wahrheit keine andre ſey, als die der reinen und lautern abſoluten Identität des Abſoluten. Zwar hatte in der Folge der neuere abſolute Identitätslehrer den Weg des ältern, ſeines Vorgängers und Muſters, an einem gewiſſen Punete wieder verlaſſen, nachdem es ihm klar geworden war: daß der Spinozismus nur ein einſeitig realiſtiſches Syſtem ſey, welches erſt durch Vergeiſtigung, und durch Ergänzung des Reglen mit dem Idealen, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem könne und müſſe fähig gemacht werden. Aber dieſer, zum eigentlichen Vernunftſyſtem erhobene Spinozismus war und blieb in ſeiner Grundlage doch immer wieder Pantheismus, welcher unter dem Charakter eines Syſtems der Wechſeldurchdringung, des Realismus und des Idealismus zu einer beſondern Evolutions- und Emanationstheorie ſich geſtaltet hatte, mit Hülfe einer Methode, die als die progreſſive, evolvirende, keine Methode der Desſcendenz, ſondern der Aſcendenz ſeyn, und, von dem Wege des Spinoza beſtimmt abweichend, vom Erkennen und Begreifen der bloß realen Seite des Abſoluten, auch zum Wiſſen und Begreifen der idealen Seite deſſelben führen ſollte.

Alſo überall hier nur ein Wechſel und Wandel, ein Umtauſch und Umſatz in den verſchiedenen Formen und Ausbildungsweiſen derſelben pantheiſtiſchen Grundidee, welche wir endlich auch noch in der Philoſophie Hegel's, dieſes neueſten abſoluten Identitätslehrers, zu einer beſondern Form ſich geſtalten und ausbilden ſehen, zur Form eines rein logiſchen oder intellectuel-

len Syſtems der Immanenz. Hier nämlich wird das Abſolute vorgeſtellt als die allgemeine und Eine Idee, die Idee ſelbſt, welche eben ſo ſehr das Syſtem der beſtimmten Ideen iſt, ſofern das einzelne Seyn nichts anders iſt, als nur irgend eine Seite der in das Daſeyn tretenden und damit ihre Momente auseinander werfenden Idee, in welche denn auch alle die beſtimmten Ideen, in denen, als ihr bleibender Grund und ihr Weſen ſie ſelbſt als beſtimmte Idee iſt, als in ihre Wahrheit zurückgehen.

Sollte nun aus dieſer Richtung, welche die Speculation des Tages in gewiſſen idealiſtiſchen Schulen zu verſchiedenen pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten und Weltanſichten genommen, das Reſultat müſſen gezogen werden: daß auch durch den Idealismus unſrer neuern Philoſophie der Pantheismus ſo wenig habe aufgehoben und vernichtet werden können, daß vielmehr dieſer Idealismus als ächter durchgeführter Kriticismus am Ziele ſeiner progreſſiven wiſſenſchaftlichen Ausbildung auf dem Wege einer folgerechten ſcientifiſchen Methode, unausweichlich zum Pantheismus übergehen müſſe, welcher ſich ſonach wohl als die einzig wahre, durch Wiſſenſchaft und Dialektik begründete Philoſophie bewähre: ſo würde man ſich freilich auch in unſern Zeiten ganz beſonders wieder vor dem Pantheismus zu fürchten haben. Und nicht nur dies: es müßte dieſe Furcht ſogar eine Scheu und Furcht vor aller Philoſophie ſelbſt zur Folge haben, und ein gerechtes Mißtrauen gegen alle ihre wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in den höhern Regionen des Denkens, einflößen und unterhalten. Denn wenn überall die Philoſophie in ihrer Erhebung zu den höchſten überſinnlichen Regionen des Denkens ſich in keiner Abſicht und Bedeutung als Wiſſenſchaft begründen und ausbilden kann, ohne ſich mit der Moral und Religion zu entzweyen: ſo wäre von ihr auch kein Heil für die Anerkennung und Rechtfertigung der ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen des Gewiſſens und Gemüths zu hoffen. Die heilige Stimme des Gewiſſens

und der Religion selbst müßte daher einen Jeden, dem diese Ueberzeugungen über Alles theuer und werth sind, vor dem Wege der philosophischen Speculation, als vor einem gefährlichen Irrwege warnen, den man lieber gar nicht betreten solle, weil man auf demselben nicht inne halten dürfe, als bis man, von der consequenten Speculation geleitet, an dem trostlosen, unerfreulichen Ziele angekommen ist, an welchem man sich um jene Ueberzeugungen betrogen sieht.

Hier müssen wir nun aber denen Allen, welche, mit gewissen speculativen Denkern in alter wie in neuerer und neuester Philosophie, in dem Wahne befangen sind es sey ein consequenter Pantheismus die gewisse Furcht aller, zu Betrachtungen über die höchsten und wichtigsten Gegenstände der Vernunft sich erhebenden Speculation, in allem Ernste die nicht abzuweisende Frage vorlegen: ob denn wohl die Wendung, welche die Speculation bei mehreren Denkern in alter und neuer Philosophie zu wissenschaftlicher Begründung und Ausbildung irgend einer pantheistischen Weltansicht genommen, für die Richtung zu halten sey, die sie nothwendig nehmen müsse, wenn sie sich anders vor der Wissenschaft als ächte durchgeführte, ihrer Aufgabe vollkommen genügende Speculation, geltend machen wolle? —

Auch wir behaupten mit Fichte, dem Wissenschaftslehrer, wiewohl in einem ganz andern, von dem seinigen gar sehr verschiedenen Sinne, daß es allerdings nur zwei völlig consequente Systeme gebe: das Kritische, welches diejenige Grenze anerkennt, die ein für alle Mal und auf immer der menschlichen Forschbegierde durch den Organismus der menschlichen Erkenntnißkraft gesetzt ist; und ein, diesem ächten, innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft durchgeführten Kriticismus, gerade entgegengesetztes transscendentes System, welches nach der Weise und dogmatischen Methode des Spinozischen, diese Grenze überspringt, und daher auch am Ziele eines, über diese Grenze hinausgegangenen Strebens nach Erweiterung des Wissens bis zur Vollständigkeit eines

vollendetern Wissenschaft des Alls — der absoluten Einheit und Allheit — gleich dem Spinozischen, bei irgend einer pantheistischen Weltansicht anlangen muß. Denn eine jede durchgeführte Speculation, welche von dem Absoluten ausgehen will, und sich eine positive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert sich, wie der scharfsinnige und besonnene speculative Denker Fries so richtig bemerkt, in diejenige Ansicht, wonach man sich die höchste Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Ursache, sondern durch den Begriff der Substanz bildet, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereiniget, bei welcher Vorstellungsart diese Speculation nothwendig zum Pantheismus wird. — Das ist nun auch wirklich die Geschichte der Schicksale aller Speculation, welche sich zutraute, eine Aufgabe lösen zu können, die über das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft hinaus geht. Es hat diese, vom Absoluten, im Vertrauen zu einer positiven Wissenschaft desselben, ausgehende Speculation sich entweder wirklich mit Spinoza'n und andern ältern oder neuern Pantheisten in der Idee eines solchen pantheistischen Seyns vereiniget, oder sie ist, wie z. B. die Speculation des Descartes und Leibnitz, auf halbem Wege stehen geblieben, würde aber, bis zum Ziele ihrer Vollendung fortschreitend, nicht minder wie die spinozistische, bei einer pantheistischen Weltansicht angekommen seyn. Und so hat auch die neueste Speculation in gewissen idealistischen Schulen, von derselben Voraussetzung einer positiven, adäquaten Erkenntniß und Wissenschaft des absoluten ausgehend, nothwendig wieder zu irgend einem Pantheismus werden müssen, wie die Geschichte dieser Speculation es beweist. Mit dem ersten Schritte über jene Grenze hinaus, welche der ächte Kriticismus der Speculation vorgezeichnet hatte, war für sie auch der Weg zu diesem Ziele eröffnet. — Fragen wir demnach, für Wen nun wohl der Pantheismus die einzig wahre und einzig mögliche Philosophie sey und seyn müsse: so werden uns ohne Zweifel auf diese Frage die specula-

tiven Denker Alle eine bejahende Antwort geben müſſen, welche nur diejenige Philoſophie für die einzig wahre anerkennen mögen, deren Weſen, als einer umfaſſenden, das Univerſum begreifenden Wiſſenſchaft, darin beſteht, in klarem Wiſſen und in anſchauender Erkenntniß des Abſoluten und Ueberſinnlichen zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint. Nicht ſo diejenigen ſpeculativen Denker, inſonderheit auch in unſrer neuern und neueſten Deutſchen Philoſophie, welche dem weiſen und beſcheidenen Grundſatze des ächten Kriticismus treu bleiben, der das Wiſſen (um Dinge einer überſinnlichen Welt) aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen. Dieſe ſetzen den letzten Zweck aller Philoſophie nicht in Erweiterung und Vollendung eines allumfaſſenden, keiner Ergänzung durch Glauben bedürfenden Wiſſens, ſondern eben in die Rechtfertigung und Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens an die höchſten Gegenſtände unſrer ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen, welchem Glauben darum auch das Wiſſen und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß — das Niedere dem Höhern und Höchſten — müſſe untergeordnet werden. — Es bleibt ſonach dem philoſophirenden Denker von dieſer Denkart und bei dieſer ächtkritiſchen Methode der Speculation keineswegs die traurige, alle Philoſophie demüthigende Alternative übrig, entweder irgend einem conſequenten Pantheismus huldigen, oder aller Speculation entſagen, und der Unphiloſophie die Ehre geben zu müſſen, daß ſie die alleinige Weisheitslehre ſey, welche der Sittlichkeit und Religion keinen Nachtheil bringen könne. Denn zwiſchen Philoſophie als einer, allen Glauben ausſchließenden Wiſſenſchaft des vollendeten und allumfaſſenden Wiſſens, und der Nichtphiloſophie giebt es ein Drittes; — eine Philoſophie nämlich, welche, wie unter andern Fries (in ſeiner Metaphyſik) ſie beſchreibt: „„in Einſtimmung mit „„dem Evangelium lehrt, daß alles Wiſſen nur Stück„„werk ſey, und daß ſich der Menſch zur höhern Wahr„„heit nur erheben könne im Glauben, welcher aller

„„Wissenschaft entgegen zu setzen sey. So werde es die „„Aufgabe der christlichen Philosophie, dem Wissen „„und der Wissenschaft in ihnen selbst klar zu machen, „„wie sie sich der innersten rein vernünftigen Ueberzeu„„gung im sittlichen Selbstvertrauen, d. h. dem Glau„„ben unterzuordnen haben.““ Diese, nur in den niedern Regionen des philosophischen Denkens als eine Lehre des Wissens, aber in den höchsten Regionen desselben als eine Lehre des Glaubens sich geltend machende Philosophie hat nun warlich vor keiner Art des Pantheismus sich zu fürchten; und die, welche sie zur Lehrerin und Führerin auf dem Wege der Wahrheit erwählen, sind in den höhern Regionen des speculativen Denkens hinreichend vor der Gefahr gesichert, in irgend eine pantheistische Weltansicht sich zu verlieren. —

Eine Philosophie, die den reinvernünftigen Glauben über das Wissen erhebt, und alle Wissenschaft demselben unterordnet, hat sich aber auch eben so wenig in den höhern Regionen des Denkens vor einem außerweltlichen Gotte zu fürchten, sofern nämlich dieser Begriff in einer Bedeutung genommen werden sollte, welche, diesen Gott in einen Götzen verwandelnd, der reinen Vernunftidee von dem höchsten Wesen, als einem rein intelligiblen, über alle sinnlichen Prädicate, alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen und Verhältnisse erhabenen Gegenstande, widerstreitet. Denn die Philosophie, welche in Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens ihren höchsten Zweck findet, hat diesen Glauben eben sowohl von Aberglauben, als von einem, durch gründliche Anmaaßungen der Wissenschaft erzeugten Unglauben zu befreyen, und gegen beide zu sichern. Indem sie dieses thut, erfüllt sie den hohen Beruf, den auszuführen ihr obliegt, und dessen Ausführung im Dienste der Religion sie eben so nöthig als ehrenvoll für sich achten muß. — Denn „„zwar ist es““ — wie selbst ein Hume, der bloß speculative Skeptiker bemerkt — „„es ist „„gewiß eine Art von Beschimpfung für die Philoso„„phie, wenn man sie, deren souveraines Ansehen allent-

„„halben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Ge„„legenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und „„sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr An„„stoß nimmt, zu rechtfertigen. Jedoch sey eine, aber „„auch nur die Eine Gelegenheit da, wo es die Philo„„sophie für nöthig und ehrenvoll achten könne, sich „„selbst zu rechtfertigen, und das ist: wenn die Religion „„im Mindesten angetastet zu seyn scheint, deren „„Rechte ihr so theuer als ihre eignen, und „„in der That dieselben seyen.““ — Stehen nun wirklich Pantheismus und Theismus in einem so feindseligen Verhältnisse gegen einander, daß sie ihre gegenseitige Ansprüche und Forderungen unter einander nicht ausgleichen und sich dergestalt mit einander nicht befreunden können, ohne daß entweder jener sein Grundprincip aufgebe, aber damit auch seinen eigenthümlichen Charakter verläugne, oder dieser es sich gefallen lassen müsse, von jenem eine Deutung und Behandlung seiner Grundlehren von göttlicher und menschlicher Freyheit und Persönlichkeit, von dem Guten und dem Bösen, von dem Endzwecke der Welt und der vernünftigen Weltwesen insbesondre, zu erhalten, bei welcher sie ihre sittliche Wahrheit und mit dieser zugleich ihre Würde und Heiligkeit, ja selbst alle wissenschaftliche, speculative Haltung verlieren müssen: so wäre es auch entschieden, daß zwischen den Rechten der Philosophie und den Rechten der Religion in der That nicht nur keine Eintracht und Identität, sondern vielmehr die offenbarste Zwietracht, und der unvertilgbarste Widerspruch statt finden würde, wofern es nämlich wahr seyn sollte, daß Pantheismus in irgend einer, z. B. der idealistischen Form, die einzig probehaltige Philosophie sey.

Hier aber tritt nun Philosophie gegen Philosophie auf; — die Philosophie des Glaubens, deren Rechte mit den Rechten der Religion, der reinmoralischen, in dem vollkommensten Einklange stehen, und die sie auch nur für die allein wahren und gültigen Rechte aller ächten Philosophie anerkennt, gegen die Philosophie des

Wissens, welche sich Rechte anmaaßt, die ihr nicht zukommen, und damit die Religion anzutasten droht. Indem die erstere ihren Rationalismus des Glaubens dem Rationalismus eines falschen, eingebildeten Wissens, wie dieser insbesondre auch in den verschiedenen Systemen der Hyperphysik des Pantheismus sich ausgesprochen, entgegensetzt, denselben in seiner Nichtigkeit und Grundlosigkeit blosstellt und mit seinen widerrechtlichen Ansprüchen und Forderungen abweist, wird sie sich über ihr Verhältniß zur Religion vollkommen rechtfertigen, und ihr eigenes souveraines Ansehen als getreue Dollmetscherin der sich selbst und ihre Schranken erkennenden Vernunft, dieser ihrer einzigen Gesetzgeberin, behaupten können.

Es ist unsre hiemit bestimmt ausgesprochene Absicht bei den folgenden Untersuchungen, den Rationalismus des rein vernünftigen Glaubens in seinen wohlgegründeten Rechten und Ansprüchen gegen die widerrechtlichen Anforderungen des Rationalismus eines falschen, angemaßten Wissens geltend zu machen. Denn diese Untersuchungen sollen uns hoffentlich zu dem Resultate führen: daß die von Manchen so hochgepriesene Schlußfestigkeit aller Hyperphysik des Pantheismus kein haltbares Fundament habe, sondern auf einem Princip beruhe, welches nur für die untergeordnete Sphäre des niedern Wissens um die Dinge der sinnlichen Welt gültig ist; für die höchste Region der Ideen ewiger Wahrheit aber, zu welcher die Vernunft im Glauben sich erhebt, keine Gültigkeit habe, weil hier ein höheres Princip seine Stätte hat, und ein höheres Gesetz waltet, dem jenes niedere Princip sich unterwerfen muß.

Welches dieses niedere, allem Rationalismus des Wissens allein angehörige, und dieses höhere, den Rationalismus des Glaubens begründende und bestimmende Princip sey, darüber soll uns der nächstfolgende Abschnitt bereits einige genügende Aufschlüsse geben.

Zweiter Abſchnitt.

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmung der
des ἓν καὶ πᾶν in den Syſtemen der Immanenz und der
nation nach ihren verſchiedenen, aus dem pantheiſtiſchen Gr
gedanken entwickelten Grundformen und Ausbildungsweis

Die bereits angedeutete Verſchiedenheit der Beg
unter denen man ſich diejenige Lehre zu denken p
welche mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet
macht es nöthig, uns gleich Anfangs über dieſen B
auf eine beſtimmte und unzweideutige Weiſe zu erkl
Denn es kommt hier Alles darauf an, daß einer
das, was in allem Pantheismus das Weſentliche
hervorgezogen, und andrerſeits zugleich das Eigenth
liche, wodurch die vielen beſondern Formen, welche
ſelbe AllEinheitslehre in den Syſtemen der E
nation ſowohl, als der Immanenz anzunehmen ſo
ſchickt iſt, unter einander ſelbſt ſich unterſcheiden, in
beſondern Begriffsbeſtimmungen aufgenommen, und
geſtalt das Schwankende in dieſen Beſtimmungen
geſtellt, das Verwirrende darin aufgeklärt und das
deutige auf ſeine genau beſtimmten, für die eine ode
andre Form alleingültigen Bedeutungen zurückgef
werde.

Wenn Buhle in der ſchon gedachten Abhandl
den Kolophoniſchen Weltweiſen Xenophanes als
erſten, Spinoza'n als den letzten Pantheiſten
führt, und ſonach keinen unter den vielen, den Ele
vorangegangenen philoſophirenden Denkern zu nen
weiß, dem der Name eines Pantheiſten beizulegen
ſo muß dieſer gelehrte Geſchichtsforſcher der Philoſo
unſtreitig einen beſchränktern Begriff vom Pantheis
ſich gebildet haben, als Andre, welche nicht bloß in
nen älteſten Naturphiloſophien der Joniſchen und I
ſchen Schule vor Anaxagoras, desgleichen auch
ihm in der Stoiſchen, dem alten Jonier Hera

nachgebildeten Naturphilosophie, sondern selbst in den vorzugsweise sogenannten Emanationssystemen, namentlich im Neuplatonismus, pantheistische Weltansichten finden. So äußert sich Tiedemann über die Identität des Emanationssystems mit dem Pantheismus: daß dieses System, welche Deutung man ihm auch geben möge, allemal zum Pantheismus führe; und je nachdem man die Erklärungsart (der Grundlehren desselben) näher bestimmt, zum groben oder feinen Spinozismus. Nach seiner Ansicht von Plotin's Emanationssysteme insbesondre, lehrt dieser berühmteste Neuplatoniker, dem das System seine wissenschaftliche Begründung und Ausbildung verdankt, groben Spinozismus, wenn Er Alles zu Theilen der Gottheit macht, und sie die erste Materie seyn läßt, die durch mancherlei Veränderungen in zahllosen Gestalten sich uns zeigt. Er lehrt dagegen feinen Spinozismus, wenn Er Gott zum logischen Subjecte aller, in der Erfahrung vorkommenden Mannigfaltigkeiten macht, und aus Verstandesbegriffen alles Sinnliche herleiten will. Für die nämliche Ansicht von wesentlicher Identität der Neuplatonischen Emanationslehre und des Pantheismus hat auch Tennemann sich entschieden, da Er als Resultat seiner Darstellung und Prüfung dieses Systems, das kategorische Urtheil darüber fällt: daß ein strenger Pantheismus und Fatalismus dasselbe beherrsche.

Unter einem solchen umfassendern, auch die vorzugsweise sogenannte, und im Neuplatonismus zu einem philosophischen System ausgebildete Emanationslehre nicht ausschließenden Begriffe muß auch selbst Schelling den Pantheismus sich gedacht haben, indem Er, in der schon erwähnten Abhandlung über die menschliche Freyheit, von dieser Lehre ausdrücklich behauptet, daß sie auf keine Weise dem Pantheismus könne entgegen gesetzt werden, weil sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott, und somit jenen offenbar voraussetze.

Aber wie? — Thut nicht die Schöpfungslehre das Nämliche; — setzt nicht auch sie eine ursprüngliche

Existenz der Dinge in Gott, und somit den Pantheismus offenbar voraus, wofern anders unter Pantheismus nichts weiter als die Lehre einer ursprünglichen Existenz der Dinge in Gott verstanden werden soll? — Denn welcher Theist wird es läugnen oder auch nur anstößig und bedenklich finden wollen, der Welt der Dinge schon vor ihrer wirklichen Existenz eine Art von Daseyn in Gott zuzuschreiben, und sonach eine ursprüngliche Immanenz des Seyns und Wesens derselben im göttlichen Urwesen und Urseyn vorauszusetzen. Von derselben Voraussetzung muß ja wohl, in gewissem Betracht wenigstens, auch diejenige Lehre von dem Ursprunge der Welt ausgehen, die wegen Annahme einer unerschaffenen ewigen Materie, Gott zum bloßen Architekten der Welt macht, welcher durch die von ihm ausgehende Wirkung den ordnungs- und regellosen materiellen Weltstoff geformt und zur Ordnung und Harmonie des Universums gebracht. Denn selbst nach dieser dualistischen Weltansicht haben die Weltwesen ihre ursprüngliche Existenz in Gott, zwar nicht in Ansehung des Stoffes, woraus sie gebildet worden, also nicht der Substanz nach, wohl aber in Rücksicht auf ihre Form, welche an ihnen das Gotterschaffene ist, das positiv von ihm Hervorgebrachte.

Auf den Begriff einer ursprünglichen Immanenz alles Seyns im Seyn Gottes, wie dieser Begriff allen den verschiedenen Erklärungsversuchen von dem Ursprunge des Daseyns der Welt, welche zu Erklärung dieser Abkunft nur ein einziges Urwesen voraussetzen, gemeinschaftlich zum Grunde liegt, mag auch wohl der Verfasser der mehr erwähnten Abhandlung (über das Wesen der menschlichen Freyheit u. s. w.) seine daselbst geäußerte Behauptung gegründet haben: daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete jede Vernunftansicht, mit Ausschließung demnach allein nur des absoluten Dualismus, welcher als die Lehre von zwei, nicht nur absolut verschiedenen, sondern auch gegenseitig von einan-

der unabhängigen Principien, allerdings nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft ist, in irgend einem Sinne zu jener Lehre hingezogen werden müsse. — In irgend einem Sinne also!

Aber welche verschiedene Deutungen läßt derselbe Begriff von Immanenz zu! Und eben auf den Sinn, der mit diesem Begriffe verknüpft wird, kommt es hier an; denn der so oder anders gedeutete und bestimmte Sinn entscheidet für den wesentlichen Unterschied, welcher zwischen Pantheismus, Emanation und der Lehre von dem Ursprunge der Welt durch einen Welt-Schöpfer oder auch nur Welt-Baumeister festzusetzen ist. — Um hierüber nun in jedem Betracht ins Reine und Klare zu kommen, durch Ausmittelung des bestimmten Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz in den gedachten Systemen des Pantheismus, des Emanatismus und der Schöpfungslehre, dem eigenthümlichen Charakter dieser Lehren gemäß, muß gedeutet werden, müssen wir noch einen andern allgemeinen Gesichtspunkt aufstellen, unter welchem alle streng patheistische Lehre sowohl, als eine jede Lehre der Emanation zu betrachten ist, und der uns eben in dem wahren gemeinschaftlichen Wesen beider, eine AllEins- oder AllEinheitslehre wird erkennen lassen. Denn wohl findet sich, bei aller nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die zwischen beiden Systemen, dem Pantheismus und dem Emanatismus gar nicht zu verkennen ist, doch auch wiederum eine so wesentliche Uebereinstimmung, und zwar gerade in dem allerwesentlichsten Puncte, welcher für ihren gemeinschaftlichen Grundcharakter entscheidet, dem Puncte eben, in welchem beide mit der Schöpfungslehre in Opposition treten. Wegen dieser wesentlichen Uebereinstimmung auf der einen, und doch zugleich einer nicht unwesentlichen Verschiedenheit von der andern Seite, werden wir unsern Begriff vom Pantheismus auch wohl in einem zwiefachen Sinne nehmen müssen; einem weitern, durch welchen auch jede Emanationslehre darunter zu befassen ist, und einem engern, welcher aus dem

Umfange des, in ſeiner Strenge gefaßten pantheiſtiſchen Begriffs, alle und jede Lehre der Emanation ausſchließt.

Wie der Pantheismus, den Begriff deſſelben in dem angenommenen weitern Sinne gefaßt, die Lehre der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnet: ſo bezeichnet er, in dem nämlichen vielumfaſſenden Umfange den Begriff genommen, auch eine Lehre von der Einheit und Allheit der Dinge in Gott.

Ἓν καὶ πᾶν! Das iſt der gemeinſchaftliche Grundtext aller pantheiſtiſchen Lehren; — es iſt das Thema, welches in allen, in jedem nur auf eine eigene Weiſe, anders in den Syſtemen des Emanatismus, und wiederum anders im ſtrengen eigentlichen Pantheismus ausgeführt wird.

Der Grundgedanke dieſer pantheiſtiſchen Lehre von der AllEinheit des Seyns, d. i. der Einheit und Identität in der Totalität, und der Totalität in der Einheit und Identität, theilt ſich in zwei Hauptgedanken, die eigentlich nur als zwei verſchiedene Seiten anzuſehen ſind, von denen der eine und derſelbe Grundgedanke zu betrachten iſt. Betrachtet man nämlich die Einheit in der Allheit: ſo iſt in dieſer Betrachtungsweiſe der erſtere Hauptgedanke enthalten: Alles iſt Eines, oder ein alleiniges Weſen. — Betrachtet man, jenen Grundgedanken von der andern Seite aufgefaßt und feſtgehalten, die Allheit in der Einheit, ſo bietet ſich uns der Satz dar: das Eine und alleinige Weſen iſt zugleich Alles; oder die Allheit der Dinge iſt in jener Einheit begriffen, wodurch eben das Verhältniß der Allheit der exiſtirenden Dinge zur Einheit des alleinigen Weſens derſelben als ein Verhältniß der Immanenz beſtimmt iſt.

Um nun das Eigenthümliche dieſer Lehre des ἓν καὶ πᾶν das, was ſie von jedem andern Syſtem unterſcheidet, genauer kennen zu lernen, dürfen wir nur den aufgeſtellten Grundgedanken von ſeinen beiden Seiten näher beleuchten, und unterſuchen, was ſich, in Anſehung der möglichen Verſchiedenheit gewiſſer Hauptformen derſelben Lehre, aus dieſen durch Nachdenken entwickelten

von seiner doppelten Seite aufzufassenden und festzuhaltenden Grundgedanken ergeben möchte. — Zuerst also: Alles ist Eines, oder ein alleiniges Wesen! — Dieser Grundsatz: daß alles Reale, Existirende gleiches Wesens, Alles seinem An sich nach, von gleichartiger Natur sey, hebt alle absolute qualitative Differenz in dem Realen gänzlich auf. Und mit dieser Aufhebung alles absoluten Gegensatzes stellt sich die, auf dieses Princip der Einheit und Identität aller Dinge gegründete Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als ein System des Monismus allen den Systemen des absoluten Dualismus entgegen, welche in irgend einer Bedeutung und Qualität, zwei gleich ewige, von einander verschiedene und geschiedene Grundwesen und Grundprincipien annehmen und voraussetzen.

Der von dieser Seite gefaßte Grundgedanke der Lehre des ἓν καὶ πᾶν kann nun, durch Nachdenken weiter entwickelt, drei verschiedene Gestalten annehmen; denn es lassen sich daraus, als aus ihrem gemeinschaftlichen Grundprincip, drei verschiedene Hauptarten pantheistischer Systeme ableiten und ausbilden. Es kann nämlich der Pantheismus bald mit dem Materialismus, bald mit dem Intellectualismus oder Idealismus sich befreunden; oder auch, über die Beschränktheit und Einseitigkeit beider Ansichten, der materiellen und intellectuellen, sich erhebend, das alleinige Wesen, welches Alles ist, weder als Materie noch als Intelligenz, sondern vielmehr nur als das beiden gemeinschaftlich zum Grunde liegende Princip anerkennen, in welchem beide gleich reale Welten, die Naturwelt wie die Geisterwelt, ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach, gegründet sind. Die Lehre von der AllEinheit des Seyns würde hiernach drei besondre Gestalten annehmen: die Form des Materialismus, oder des Idealismus, oder endlich die Form eines Systems, welches, da es keinem von beiden angehört, nicht unpassend mit dem Namen eines Neutralitäts-Systems oder eines Systems der absoluten Indif-

ferenz bezeichnet werden dürfte. Ein Pantheismus von dieser letztern Art könnte auch nicht mit Unrecht ein dualistischer genannt werden, in sofern in demselben ein Dualismus im Endlichen, nämlich die gleiche relative Realität körperlicher und denkender Naturen, d. h. der materiellen und der Intellectualwelt anerkannt und vorausgesetzt wird.

Ein Pantheismus unter der Form des Materialismus wird zu einem System der Naturvergötterung. Denn in demselben wird das Göttliche in der Materie erkannt, das Denkende, als etwas nicht Ursprüngliches, sondern Abgeleitetes, oder doch nicht als ein für sich Bestehendes, dem Undenkenden, Materiellen, als seiner Substanz untergeordnet, und der Begriff von einer Natur der Dinge zu einem alleinigen Wesen hypostasirt. Hier erscheint demnach der Pantheismus unter dem Charakter eines gröbern physischen Pantheismus, des Hylozoismus, welcher auf seiner tiefsten Stufe das Denkende erst aus dem Undenkenden der Urmaterie erzeugt werden und allmählich sich entwickeln läßt. Auf einer höhern Stufe wird zwar die denkende Natur nicht als eine dem Schooße der Materie allererst entsprossene Geburt angesehen, sondern auch eben als ein Ursprüngliches gesetzt, jedoch immer nur als eine der Materie ursprünglich inwohnende und mit ihr gleich ewige Urkraft, und als das dynamische, von der groben an sich unthätigen Materie zwar verschiedene, aber doch nicht von ihr geschiedene, sondern mit ihr, als ihrem Substrate, unzertrennlich verbundene Princip aller Thätigkeit und alles Lebens im materiellen wie im geistigen Universum; — d. i. als die Weltseele, welche mit der Materie, dem Leibe der Welt, zum Ganzen Einer Natur unzertrennlich verbunden ist.

In dieser materialistischen Form sehen wir den Pantheismus zuerst auftreten in den ältesten Naturphilosophischen Systemen der Jonier, des Thales, des Heraklit und in der Stoischen, nach Heraklits Grundansichten weiter ausgebildeten Naturphilosophie. Auch

werden wir in derselben Form ihn wieder antreffen in der neuern Philosophie, aber freilich hier auf der höchsten Stufe der Läuterung und Verfeinerung, zu welcher die geniale Denkart eines J. Bruno ihn erhoben.

Eine ganz andre Weltansicht bietet uns ein Pantheismus unter der Form des Idealismus dar. Der pantheistische Grundgedanke: Alles ist Eines, erhält hier eine idealistische Bedeutung in und mit dem Begriffe von einer ursprünglich selbstthätigen, denkenden Natur, einer absoluten Intelligenz, als dem Prinzip der allein realen Intellectualwelt, im Gegensatze mit der Sinnenwelt, als einer unreellen Welt des bloßen Scheines, und der Materie, als dem An sich Nichts. — Dieser idealistische Pantheismus ist ursprünglich orientalischer Abkunft; er kommt bereits zum Vorschein in der uralten indischen Emanationslehre, welche wir — wie oben schon bemerkt — als die Stammmutter aller folgenden idealistisch-pantheistischen Systeme im Cabbalismus, im Gnosticismus und Neu-Platonismus ansehen können, in welchen der orientalische mit dem Platonischen Idealismus auf mancherlei Weise durch Hypostasirung der Platonischen Ideenlehre sich vermischt und verschmolzen hatte. In neuerer und neuesten Philosophie werden wir in dem mystisch religiösen Pantheismus des Malebranche und in gewissen speculativen Gottes- und Weltlehren mehrerer unter unsern neuesten Idealisten, z. B. Fichte's, Hegels u. a. m., diese idealistische Form wieder finden. In dem dualistischen, über die Beschränktheit und Einseitigkeit beider gedachten Formen, durch Anerkennung der gleichen Realität der Körper- und der Geisterwelt, sich erhebenden Pantheismus, wird weder die Natur, noch die Intelligenz, als das alleinige Wesen hypostasiet, sondern vielmehr das Eine als dasjenige Wesen gesetzt, welches An sich keines von beiden, sondern das Identische beider ist, und das gemeinsame Princip, in welchem, als ihrem Urgrunde, beide Welten zur absoluten Einheit und Identität vereiniget sind. — Als

einen ſolchen dualiſtiſchen Pantheismus werden w
in neuerer Philoſophie den Spinozismus, und i
neueſter das abſolute Identitätsſyſtem der Schelling'
ſchen Naturphiloſophie kennen lernen; letzteres jedo
auch nach ſeinem Eigenthümlichen, als einen geläuterte
und verklärten Spinozismus, unter Leitung der Grund
ſätze und Grundanſichten des Idealismus, welchen unſ
neuere Speculation auf einen höhern Standpunct hi
aufgeführt hat. —

Zweitens:

Ein alleiniges Weſen iſt Alles! Dieſes i
jener pantheiſtiſche Grundgedanke von einer andern Sei
gefaßt, von derjenigen Seite nämlich, von welcher au
dem pantheiſtiſchen Standpuncte die Unendlichkeit od
abſolute Totalität in der Einheit des alleinigen Weſen
erblickt wird durch Vereinigung alles Seyns im Sey
dieſes Einen alleinigen Weſens. — Drückt die erſ
Seite jenes Grundgedankens von dem AllEinen die quo
litative Einheit deſſelben aus, mit Aufhebung all
qualitativen Differenz in dem Abſolutrealen, An ſi
Seyenden: ſo iſt dieſe andre Seite vielmehr der Au
druck der quantitativen Einheit des AllEinen, d
hier in ſeiner abſoluten, die Totalität alles Realen
der geſammten wirklichen Welt umfaſſenden Größe,
Ein in ſich vollendetes Ganzes, vorgeſtellt wird,
nichts weiter entgegengeſetzt iſt, und das nichts au
ſich hat, als das Nichtreale, d. i. das Nichts. —
von dieſer, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Lehr
Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns i
Einheit und Identität deſſelben, ganz eigends bezei
den Seite, ſtellt ſich der Pantheismus in Oppoſiti
allem abſoluten Dualismus und Pluralismus.
dort nämlich allem abſoluten qualitativen,
nahme und Vorausſetzung zweier ungleichartiger
ander getrennter Grundweſen und Principien beſt
Dualismus entgegengeſetzt iſt: ſo hier auch de
luten quantitativen Dualismus oder Plur
durch Verwerfung alles Getrennt- oder Abgeſon

irgend einer Existenz von dem Urwesen und Ursehn. — Der von dieser Seite gefaßte und festgehaltene Grundgedanke von dem Einen, daß zugleich Alles ist, begründet sonach geradezu die pantheistische Weltansicht, wonach Gott nicht außer der Welt, dem Inbegriffe alles Seyenden, und diese Welt nicht außer Gott ist. Da inzwischen mit der antidualistischen Lehre der All-Einheit des Seyns ein relativer Dualismus im Endlichen wie im Spinozismus, eben so gut verträglich ist, wie mit dem Monotheismus ein Polytheismus, der zwar eine Mehrheit von Untergöttern lehrt, die aber Alle Einem höchsten Gotte unterthan sind: so werden wir den Pantheismus von der eben beschriebenen dualistischen Art auch in diesem Betracht nur allein dem absoluten Dualismus, so wie überhaupt allen den Systemen entgegensetzen dürfen, die auf diese oder jene Weise irgend ein Seyn außer und neben Gott zulassen, und dadurch mit der Lehre von dem Einen, welches, in der ganzen Fülle seines Seyns und Lebens betrachtet, zugleich Alles ist, im Widerspruche sich befinden. Denn dem eben ausgesprochenen, in seiner ganzen Schärfe und Strenge gefaßten pantheistischen Grundbegriffe von dem Einen, welches zugleich Alles ist, zufolge, können alle einzelne Weltwesen und deren Veränderungen, nichts als Bestimmungen und Beschaffenheiten, Modificationen oder Erscheinungsweisen dieses alleinigen Wesens seyn, nicht außer sondern nur in demselben begriffen. Im System eines materialistischen Pantheismus können sie nur besondre Theile und Formen der göttlichen Urmaterie seyn, und nur besondre Aeußerungsarten der Weltseele, als der allgemeinen, überall wirksamen Lebenskraft der Natur; in einem idealistischen Pantheismus dagegen nichts als bloße Gedanken der alleinigen absoluten Intelligenz. Und im dualistischen endlich werden alle Dinge, in der Körper- wie in der Geisterwelt, nach allen ihren einzelnen Formen, Veränderungen und wechselnden Zuständen, nichts weiter seyn können, als nur besondre modi und Beschaffenheiten, Kraftäußerungen

oder besondere Erscheinungsweisen des Einen, alles Reale in der gesammten denkenden und undenkenden Natur, alles physische wie alles intellectuelle Seyn und Leben in seiner ganzen Vollständigkeit, in sich vereinigenden alleinigen Wesens.

Dies also ist der Grundgedanke aller antidualistischen Lehre des ἓν καὶ πᾶν, wie er vom reflectirenden Verstande aufgefaßt und entwickelt, die Einheit in der Allheit, und die Allheit in der Einheit uns darstellt. Derselbe, von Seiten seiner qualitativen und quantitativen Einheit gefaßte Gedanke kann aber auch noch manche andre genauere Bestimmungen erhalten, die ihm zum Grundbegriffe noch mehrerer von einander verschiedener pantheistischer Systeme machen.

In der schon erwähnten Abhandlung über den Pantheismus vom verewigten Kraus, findet dieser feine und scharfsinnige Denker den Entstehungsgrund des Gedankens: daß Alles ein alleiniges Wesen sey, in Betrachtungen empirischer Art; den Gedanken dagegen: daß ein alleiniges Wesen Alles sey, könne man, wie Er meinte, nur durch Speculationen metaphysischer Art auffassen, indem er in seiner völligen Bestimmtheit nur das Resultat der Speculation seyn könne, ob zwar derselbe auch als eine Folge aus jenem erstern, auf dem Erfahrungswege gefaßten Gedanken sich ergebe. Eine genauere Entwickelung des letztern Gedankens führt, nach der Ansicht des Verfassers, gleichfalls zu dreierlei verschiedenen Formen, in welche dieser Gedanke zum Behuf eben so vielerlei Theorien, sich einkleiden läßt. Unter diesen dreierlei Formen giebt die erste, welche zu dem Urgrunde, als dem Eins, welches Alles ist, das Seyn annimmt, den logischen, die zweite, welche die Kraft, den dynamischen, und die dritte endlich, welche das Ganze, das All, von einer gewissen Seite als Eins angesehen, den spinozistischen Pantheismus.

Wohl finden sich, den pantheistischen Grundgedanken nach unter diesen drei besondern Gesichtspuncten betrachtet, sehr wesentliche Unterschiede in den mancherlei dar-

ihr inwohnenden realen Bestimmungen, führt nothwendig auf den Begriff der Kraft, der freilich aus dem Begriffe des reinen und einfachen Seyns, durch bloße Analyse desselben, auf keine Weise sich ableiten läßt. Sofern nämlich die Substanz den Grund der ihr inhärirenden realen Bestimmungen, d. i. ihrer Accidenzien enthält, muß ihr eine Kraft zukommen, vermöge deren Wirksamkeit sie eben die Ursache ihrer Accidenzien ist. Wir sagen daher: die Substanz hat Kraft, sofern sie den Grund ihrer Accidenzien enthält, oder die Ursache derselben ist. Wird demnach das Eine Reale, welches Alles ist, und dem die Existenz, als Prädicat, zukommt, unter dem Begriffe der Substanz gedacht: so muß ihm auch Kraft beigelegt werden. Das Urwesen und der Urgrund aller Dinge muß nicht nur Alles seyn, d. h. als die Eine und einzige Substanz alles Seyende als seine realen Bestimmungen oder Accidenzien in sich vereinigen, sondern als alleinige Urkraft auch alles können und wirken. —

So verwandelt demnach die Speculation unter Vermittelung der Kategorie der Substanzialität, womit die der Caussalität, als eine nothwendige Folge, unzertrennlich verbunden ist, jenen leeren und abstracten, todten und unfruchtbaren logischen Pantheismus, wie ihn die Eleatische Schule, namentlich Parmenides und Melissos gegründet und ausgebildet, in den fruchtbaren und lebendigen dynamischen, in welchem denn auch allein nur das Band zwischen der Erscheinung und dem Seyn an sich auf irgend eine Weise könnte gefunden und nachgewiesen werden, wofern es überall nur zu finden und nachzuweisen wäre. Dieser dynamische Pantheismus, welcher in der Idee des absoluten Realen das Seyn mit der Kraft und Wirksamkeit verbindet, kann nun jene dreifache bereits beschriebene, materialistische oder idealistische, oder dualistische Form annehmen, je nachdem die Urkraft, als eine dem Subject, als materieller Substanz, inwohnende und mit derselben unzertrennlich verbundene bloße mate-

denheit von Beſtimmungen, und durchaus durch keinen Gegenſatz beſtimmten und getrübten abſoluten Identität alles Seyns, welche durch die vollkommene Gleichheit und Identität zwiſchen dem Realen Exiſtirenden, als Subjecte, und eben demſelben, als Prädicate, ausgedrückt wird: A = A.

In dieſer ſimpeln und reinen, aber auch im Grunde inhalt- und gehaltleeren, und darum auch durchaus unfruchtbaren Form, untauglich zu Erklärung des Daſeyns und der Beſchaffenheiten der wirklichen Welt, werden wir den Pantheismus in der Schule der alten Eleatiſchen Speculation antreffen, wie er insbeſondre in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt in den Syſtemen des Parmenides und des Meliſſos rein und mit entſchiedener Beſtimmtheit hervortritt, als die Eine und einzige, erſte und letzte Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche im ſtrengen Sinne auf den Namen eines Syſtems der abſoluten Identität gegründete Anſprüche machen dürfte.

Eine ganz andre Geſtalt gewinnt die Lehre von der AllEinheit des Seyns, wenn das Eine, welches Alles iſt, dort als bloßes Subject geſetzt, hier näher durch den Begriff der Subſtanz beſtimmt wird. Mit dieſer Beſtimmung tritt eine reelle Differenz und ein Gegenſatz ein, zwiſchen dem Subjecte und ſeinem Prädicate, ſo daß jener rein und abſolut identiſche Satz A = A in den einer Differenz in der Indifferenz, in A = B ſich verwandelt. Denn das Subject, als Subſtanz geſetzt, muß als das urſprüngliche Seyn gedacht werden, dem ein anderes Seyn, ein abgeleitetes alſo, als ſein Prädikat entgegenſteht. Hier findet ſich demnach ſogleich eine Differenz ein zwiſchen Seyn und Seyn, wovon das Eine als Grund (Princip), das Andre als ſeine Folge (Principiat) beſtimmt iſt; — ein Gegenſatz demnach zwiſchen Urſeyn und derivativem Seyn, einem Unbedingten und einem Bedingten. —

Der Subſtanzbegriff in Beziehung auf ſein Correlat, das Accidens und die Vielheit der Accidenzien, als der

ihr inwohnenden realen Bestimmungen, führt nothwendig auf den Begriff der Kraft, der freilich aus dem Begriffe des reinen und einfachen Seyns, durch bloße Analyse desselben, auf keine Weise sich ableiten läßt. Sofern nämlich die Substanz den Grund der ihr inhärirenden realen Bestimmungen, d. i. ihrer Accidenzien enthält, muß ihr eine Kraft zukommen, vermöge deren Wirksamkeit sie eben die Ursache ihrer Accidenzien ist. Wir sagen daher: die Substanz hat Kraft, sofern sie den Grund ihrer Accidenzien enthält, oder die Ursache derselben ist. Wird demnach das Eine Reale, welches Alles ist, und dem die Existenz, als Prädicat, zukommt, unter dem Begriffe der Substanz gedacht: so muß ihm auch Kraft beigelegt werden. Das Urwesen und der Urgrund aller Dinge muß nicht nur Alles seyn, d. h. als die Eine und einzige Substanz alles Seyende als seine realen Bestimmungen oder Accidenzien in sich vereinigen, sondern als alleinige Urkraft auch alles können und wirken. —

So verwandelt demnach die Speculation unter Vermittelung der Kategorie der Substanzialität, womit die der Caussalität, als eine nothwendige Folge, unzertrennlich verbunden ist, jenen leeren und abstracten, todten und unfruchtbaren logischen Pantheismus, wie ihn die Eleatische Schule, namentlich Parmenides und Melissos gegründet und ausgebildet, in den fruchtbaren und lebendigen dynamischen, in welchem denn auch allein nur das Band zwischen der Erscheinung und dem Seyn an sich auf irgend eine Weise könnte gefunden und nachgewiesen werden, wofern es überall nur zu finden und nachzuweisen wäre. Dieser dynamische Pantheismus, welcher in der Idee des absoluten Realen das Seyn mit der Kraft und Wirksamkeit verbindet, kann nun jene dreifache bereits beschriebene, materialistische oder idealistische, oder dualistische Form annehmen, je nachdem die Urkraft, als eine dem Subject, als materieller Substanz, inwohnende und mit derselben unzertrennlich verbundene bloße mate-

rielle Naturkraft; oder als urſprüngliche, und zugleich von der Materie verſchiedene und geſchiedene Denkkraft; oder endlich als das Weder Noch, d. i. als das gemeinſame identiſche Princip alles Wirklichen insgeſammt, des bloßen bewußtloſen Naturlebens in der phyſiſchen ſowohl, als des geiſtigen bewußten Lebens in der Intellectualwelt, anerkannt und geſetzt wird.

Dieſe letztere Art des Pantheismus, welche ſich von jenen beiden einſeitigen Formen durch ihre Doppelſeitigkeit unterſcheidet, wonach die Lehre der AllEinheit des Seyns zum Syſtem eines vollſtändigen allſeitigen Realismus durch die Syntheſe des Idealen und des Realen ſich ausbildet, wird nun aber freilich von den zwei ſehr verſchiedenen Standpuncten aus, welche ſie nehmen kann, einem niedern innerhalb der Sphäre der Sinnenwelt, und einem, über dieſe Sphäre ſich erhebenden, höheren, auch zu zwei gar ſehr verſchiedenen Weltanſichten uns führen müſſen.

Nimmt der dualiſtiſche Pantheismus jenen niederen Standpunkt, auf welchem er ſich nicht über unſre ſinnlich beſchränkte Vorſtellungsart der Dinge zu erheben, und ſonach die Begriffe vom Seyn, von Subſtanzialität und Cauſſalität, von Kraft und Wirkſamkeit, von den Bedingungen des Raumes und der Zeit unter Vorausſetzung der objectiven Gültigkeit dieſer ſubjectiven Formen unſrer ſinnlich anſchaulichen Vorſtellungsweiſe der Dinge, nicht loszumachen vermag: ſo wird er, von dieſer irrigen Vorausſetzung ausgehend, eine Weltanſicht entwickeln, die, in gewiſſem Betracht wenigſtens, dem Vorwurfe einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt nicht entgehen kann. Ein Syſtem nämlich, dem Raum und Zeit als Bedingungen alles Seyns und Wirkens überhaupt gelten, muß nothwendig dieſe Bedingungen auch auf das Urſeyn und den Urgrund der Dinge übertragen, und ſonach in der Einen abſoluten Subſtanz das den Raum erfüllende Reale erkennen, und die Cauſſalität dieſer räumlichen Subſtanz

von Bedingungen der Zeit abhängig machen. Die Eine und einzige Substanz wird, in ihrer Unendlichkeit betrachtet, den ganzen unendlichen Raum erfüllen; und die Caussalität ihrer Kraft wird die ganze unendliche Zeit hindurch im Hervorbringen ihrer wechselnden Accidenzien sich wirksam beweisen. Also nicht bloß das Denken, auch die unendliche Ausdehnung muß in einem solchen, über die Formen der Sinnlichkeit sich nicht erhebenden Pantheismus zu einem Attribute der göttlichen Substanz gemacht, und es können auch — da nichts dem Grundbegriff der Immanenz zufolge, außer Gott existiren kann — die einzelnen ausgedehnten Dinge für nichts anders, als für bloße besondre Bestimmungen oder Modificationen in der unendlichen göttlichen Ausdehnung gehalten werden; gleicher Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens. Die Eine ihrem An sich nach, weder ausgedehnte noch denkende Substanz, ist nun freilich, aber doch nur ihren Attributen nach, das Beharrende, während ihre Accidenzien, als Wirkungen ihrer Caussalität in der Zeit, einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. So werden zwei ungleichartige Elemente ein absolutes Werden mit dem absoluten Seyn, und eine durch räumliche und zeitliche Merkmale unterscheidbare Vielheit und Mannigfaltigkeit mit der absoluten Einheit in dem Begriffe des Alleinigen Wesens vereiniget, welches als Substanz eine unendliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit von räumlichen und zeitlichen einzelnen Dingen als ihren möglichen modis in sich begreift, und als Urkraft durch unendlich viele und verschiedene Aeußerungsarten ihrer Caussalität, alle diese Dinge wirklich macht.

Was demnach in einem pantheistischen System von dieser niedern empirisch dualistischen Form, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des abgeleiteten und bedingten Seyns zu dem Urseyn, als dem Unbedingten, betrifft: so ist es freilich nicht bloß als ein Verhältniß der Immanenz, der Substanz nämlich zu der ihr in-

wohnenden Accidenzien, sondern zugleich allerdin
als ein Verhältniß der Dependenz zu betrach
fern die Substanz als das Urseyn, dem Princi
ihren Accidenzien — das prius dem posterius -
hergehen muß; welche Accidenzien als ihre Mod
nen nur nach ihrer Substanz, und als Folge
hängig von ihrem Urgrunde, nur durch d
ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten. Dies
wendigen Unterscheidung ohngeachtet, sind aber
das Unendliche und das Endliche, das Unbedin
das Bedingte in sofern von gleicher Art und Nat
das Eine wie das Andere den nämlichen Bedin
der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit unterworf
mithin als zu Einer und derselben Welt, der E
welt des Raumes und der Zeit, gehörig, betrachte
Dieser sinnlichen Vorstellungsart zufolge ist nu
Gott kein einzelnes endliches, weder körperliches no
kendes Ding, auch nicht einmal der ganze Inbegr
dieser Dinge zusammen genommen; denn alle Ent
beruht dem Seyn nach lediglich auf bloßen Ein
kungen der unendlichen göttlichen Attribute; so n
Wirken und Handeln jedes einzelnen endlichen
in der physischen und der moralischen Welt nich
deres ist, als eine bloße beschränkende Kraftäußer
unendlichen, in immerwährender anfangs- und e
Thätigkeit begriffenen Caussalität der göttlichen, de
zen unendlichen Raum, so wie die ganze unendlic
erfüllenden Substanz. Es ist sonach im Grunde d
eine bloß quantitative, keinesweges eine qu
tive Differenz, wodurch hier das Unbedingte ve
Bedingten unterschieden wird; jenes als eine unbeg
dieses als eine beschränkte, extensive und inte
Größe. Die Substanz in ihrem Attribute der A
nung erfüllet den ganzen unendlichen Raum, jed
zelne körperliche Ding dagegen nur einen besti
begränzten Raum; und die Caussalität dieser S
breitet sich in ihrem absoluten Werden üb
ganze unendliche Zeit aus, während jedes einzel

liche Ding in seinem Thun und Wirken immer nur auf eine gewisse bestimmte Zeit beschränkt ist.

Zu einer ganz andern Weltansicht führt ein dualistischer Pantheismus, welcher, über die Formen und Bedingungen unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise des Wirklichen sich erhebend, die Begriffe des Seyns und der Kraft, der Substanzialität und der Caussalität, von Raum und Zeit loszumachen vermag, und dergestalt eine qualitative wesentliche Differenz, einen wahrhaft reellen Gegensatz zwischen dem endlichen Seyn in der bloßen Erscheinung, und dem Seyn an sich (den Dingen an sich) anerkennt und festsetzt. — Ein solcher, über die gesammte Sinnenwelt, als eine bloße Erscheinungswelt des räumlichen und des zeitlichen Seyns, sich erhebender Pantheismus würde in dieser seiner gesteigerten, geläuterten und verklärten Gestalt ein intelligibler, oder ein Pantheismus der höhern Metaphysik, als der Wissenschaft des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge, genannt zu werden verdienen, zum Unterschiede von dem zuvor beschriebenen empirisch dualistischen. Denn dieser kann doch immer nur für einen physisch und mathematisch-metaphysischen gelten, weil er sich nicht über die mathematischen Formen und Bedingungen des Räumlichen und Zeitlichen zu erheben vermag, und darum auch das Urwesen und Ursein selber, dem Seyn nach, unter dem mathematischen Begriffe einer unendlichen extensiven Größe im Raume, und einer unendlichen intensiven Größe in der Zeit, der Caussalität nach, zu denken genöthiget ist. — Zu diesem reinen und erhabenen intelligiblen Pantheismus, welcher sich durch absolutes Getrennthalten, eine vollkommene Abscheidung der Sinnenwelt, als der bloßen erscheinenden Welt von der intelligiblen, als der einzig und schlechthin realen, von jeder Identification Gottes mit der Sinnenwelt, als einer an sich unreellen Welt, entfernt hält, hat sich erst die Speculation der Philosophie unsrer Tage wieder erhoben, und sie verdankt diese Erhebung einzig und allein

dem transscendentalen Idealismus der kritischen P
sophie; wie ja auch Schelling selber dieses ne
Verdienst (der Befreiung) dem Kriticismus bereit
eingeräumt hat. Denn von der Vernunftkritik b
und gewarnt, keine Prädicate des Endlichen auf da
endliche überzutragen, und dergestalt durch sinnlich
stimmungen das Uebersinnliche in die Sphäre der
nenwelt herabzuziehen, sondern die, auf den scha
bestimmt gefaßten Gegensatz des endlichen Seyn
seinen sinnlichen Formen und Bedingungen des Ra
und der Zeit, und des Seyns an sich — der abs
Realität — gegründete Ansicht und Vorstellungsa
endlichen Dinge, als bloßer Erscheinungen
halten, hat die neueste pantheistische Lehre in de
soluten Identitätssysteme sich allerdings zu dem h
Standpuncte erheben können, auf welchem sie, d
sammte Sinnenwelt unter sich erblickend, von der
des Absoluten Alles zu entfernen vermochte, was
in ihr selbst, als zu ihrem Wesen gehörig, s
nur unter ihr, als eine bloße Erscheinung ihres
— ein bloßes Abbild von dem Urbilde — g
werden kann.

So mancherlei sind demnach die Formen, wel
Eine und dieselbe Lehre annehmen kann, indem die
theistische Speculation ihrem Grundgedanken von
Einen und All bald diese, bald eine andre De
giebt, und unter gewissen Bestimmungen faßt, w
denn verschiedene eigenthümliche Theorien sich entw
müssen. — Unter diesen vielen verschiedenen bish
schriebenen Gestalten hat denn auch wirklich die
des ἓν καὶ πᾶν in alter und neuer und neuester
losophie sich gezeigt; aber wir können und werd
immer wieder erkennen in jedem antiken oder mod
orientalischen oder occidentalischen Gewande, in wel
die Denkart und Vorstellungsweise speculirender
phantasirender und mystisch schwärmerischer Denke
gekleidet. Denn die wesentlichen Grundzüge einer
aus dem Grundgedanken von der AllEinheit des

sich entwickelnden antidualistischen Lehre, finden sich auch an jedem pantheistischen System im weitern Sinne, indem sie sich auch in den verschiedenen Emanationslehren nicht verkennen lassen. Und darin eben ist nun auch der Grund zu suchen, warum beide Systeme gewöhnlich unter den Namen des Pantheismus zusammengefaßt werden und warum so viele ältere und neuere Geschichtforscher der Philosophie sich für berechtigt halten, den Emanationslehren in der Reihe der pantheistischen Systeme ihre Stelle anzuweisen. Aber freilich wird dem nämlichen Grundbegriffe der Immanenz und von dem All-Einen im Emanatismus und im strengen eigentlichen Pantheismus ein verschiedener Sinn untergelegt, wodurch ein allerdings nicht unwesentlicher Unterschied zwischen beiden besondern Hauptformen aller pantheistischen Lehren begründet wird. — Um daher aus dem Begriffe des Pantheismus alle Unbestimmtheit und Verworrenheit zu entfernen, die aus einer, den wesentlichen Unterschied unter beiden Systemen nicht beachtenden Vermischung derselben nothwendig entspringen muß, werden wir zu genauer Bestimmung dieses Unterschiedes, zunächst den eigenthümlichen Sinn auszumitteln und darzulegen haben, in welchem der eigentliche Pantheismus den Grundbegriff der Immanenz nimmt, und wie er sich dadurch von jeder Lehre der Emanation bestimmt unterscheidet.

Es frägt sich demnach: in welchem bestimmten Sinne der Begriff der Immanenz im System des eigentlichen Pantheismus genommen werde.

Auf diese ihm vorgelegte Frage wird der strenge Pantheist uns antworten: daß sein System nicht bloß eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott voraussetze, sondern daß diese ursprüngliche Immanenz auch unverändert als ein immerwährendes Seyn und Leben der Dinge in Gott zu denken sey, da jede Vorstellung von irgend einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen, als eine durchaus falsche Ansicht müsse verworfen werden. Kann nun aber das Endliche auf keine Weise als getrennt von dem Unendlichen gedacht

werden: so kann auch überall nicht die Rede seyn v
irgend einem Uebergange des Unendlichen zum En
lichen. Es giebt keinen solchen Uebergang; denn es gi
keinen Ausgang des Endlichen aus dem Absolut
wie man sich auch immer diesen Ausgang denken mö
als Emanation oder als Schöpfung in einer er
lichen oder einer ewigen Zeit. Mit Verwerfung ei
jeden Gedankens dieser Art, belehrt uns demnach
strenge eigentliche Pantheist, daß das Endliche, da
nicht getrennt seyn kann, von dem Unendlichen, und ni
abstrahirt gedacht von demselben, von Ewigkeit mit u
bei dem Unendlichen sey, und daß es auch allein
an ihm und mit ihm, dem Allein Selbstänt
gen, seyn könne, zugleich und zumal, zeitlos o
auf ewige Weise. Dem so bestimmten Begriffe der I
manenz zufolge, denkt sich demnach der Pantheist G
unter dem Begriffe der absoluten Einheit und Identi
des Unendlichen und des Endlichen, welcher Begriff al
reellen Unterschied und Gegensatz zwischen dem ein
und dem andern völlig aufhebt. Denn Gott ist n
diesem strengen pantheistischen Begriffe der Immane
ein in sich selbst geschlossenes, alle Gegensätze in sich a
hebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes
in welchem alles Seyn in seiner absoluten Totalität
absoluten Einheit und Identität vereiniget ist, und he
und immerdar auf eine unveränderliche und ewige W
vereiniget bleibt. — Hieraus erhellet denn auch: d
der Pantheismus die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im eige
lichsten und strengsten Sinne des Worts sey; eine Le
nämlich, in welcher mit der Einheit und Identität al
Seyns, zugleich und zumal die absolute Unendlichk
und Totalität desselben gesetzt ist; die Einheit in
Allheit, die Allheit in der Einheit erkannt wird.

Giebt es hiernach für den Standpunct der panthei
schen Weltansicht keine, von dem Unendlichen getren
Endlichkeit, welcher in dieser Trennung ein wahrh
reales selbständiges Seyn außer dem Unendlichen,
käme: so ist auch nach dieser Ansicht im eigentlich

Sinne nichts außer Gott, da Er ja Alles Seyn ſelbſt iſt, oder nur als Alles iſt; als die abſolute Einheit zugleich und zumal die abſolute Allheit, außer welcher nichts ſeyn noch gedacht werden kann. — Durch Vernichtung des Gegenſatzes zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen ſtellt ſich ſonach der Pantheismus, als eine antidualiſtiſche Lehre im ſtrengſten Verſtande, jeder Art von Dualismus entgegen, welcher in irgend einer realen und objectiven Bedeutung und Beziehung jenen Urgegenſatz anerkennt und vorausſetzt. — Mit dem ſtrengen Sinne, welchen der Pantheismus in ſeinen Grundbegriff des ἓν καὶ πᾶν legt, iſt endlich auch die Vorſtellung einer, von Ewigkeit her immer gleichen, ſich weder vermehrenden, noch vermindernden Vollkommenheit des Weltalls unzertrennlich verbunden. Da nämlich aus dem Weſen Gottes das Seyn, welches an ſich unendlich iſt, und als unendlich weder wachſen noch abnehmen kann, d. h. alſo das All in ſeiner Unendlichkeit nothwendig folgt: ſo muß es immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn, als mit dem Weſen Gottes zumal und zugleich geſetzt. Wie ohne Gott keine Welt: ſo iſt nach der Lehre des Pantheismus ohne Welt auch kein Gott, weil das Weſen Gottes mit Aufhebung des Alls, welches nur als All wirklich iſt, und daher nicht Theilweiſe aus dem Weſen Gottes folgen kann, zugleich mit aufgehoben werden müßte. — Und mit der von Ewigkeit her ganz und vollendet da ſeyenden Allheit des mit dem Weſen und Seyn Gottes zugleich und zumal geſetzten Seyns iſt auch zugleich die Exiſtenz eines jeden einzelnen Dinges als eine ewige geſetzt, da die Dinge nur durch das All ſind, und nur in der Allheit.

Welche beſondre Vorſtellungsart und Anſicht von dem Verhältniſſe der Welt zu Gott dem einen oder dem andern Syſtem des Pantheismus auch eigen ſeyn möge: der weſentliche und allgemeine Charakter ſpricht ſich doch allen dieſen Syſtemen in der, ihnen allen gemeinſchaftlichen Grundvorausſetzung aus: daß das Endliche nicht

getrennt seyn könne von dem Unendlichen, sondern
Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, ohne
nen Ursprung. Wird das Endliche, wie es im S
zismus geschieht, zu einem Accidenz oder einer
dification der Einen und einzigen unendlichen
stanz gemacht; so kann es eben darum, als ein b
Accidenz, nie außer der Substanz, sondern n
ihr bestehen. Und beruht die Endlichkeit nach der
stellungsart des neuesten pantheistischen Lehrgebäude
absoluten Identitätslehre, sogar nur auf bloßen
lationen, die an sich betrachtet nichtig sind, un
her auch nicht einmal als positive Folgen aus Gott,
als Modificationen der absoluten Substanz ane
werden könnene so ist mit dieser Vorstellungsart des
lichen in seinem Verhältnisse zum Unendlichen die E
des erstern als ein Seyn außer Gott als nichti
setzt. Nur das Seyn und Leben der Dinge in
ist das wahrhafte Seyn und Leben derselben; –
Seyn außer Gott ist dagegen als ein Seyn bl
Relationen auf einander, ein An sich ni
nur Schattenbild und Wiederschein ihres allein
Existirens in Gott.

Dies also ist der bestimmte Sinn, welchen das
stem des eigentlich so zu nennenden Pantheismus
Begriffe der Immanenz giebt, wonach die Dinge
etwa nur ihre ursprüngliche Existenz in Gott haben,
dern auch überall nie und nirgends anders als in
existiren, in ihm leben und sind, wie ursprünglich
von Ewigkeit her, so heute und immerdar, ohne
anderes wahrhaftes Seyn und Leben zu erhalten
das ursprüngliche in Gott, dem inwohnenden Urg
der Dinge, in welchem, als ihrer Substanz, sie all
einiget sind, und auf ewige und nothwendige Weis
einiget bleiben.

Eine ganz andre, von dieser wesentlich abweic
Bedeutung erhält derselbe Begriff von Immanenz
Systemen der Emanation. Wenn nämlich der s
Pantheismus seinem Begriffe von Immanenz gemä

Voraussetzung: das Unendliche sey wirklich aus sich selbst herausgetreten, für den Grundirrthum aller Philosophie, als einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge erklären muß: so ist es dagegen gerade diese Voraussetzung, worauf in jedem Systeme der Emanation die Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, als eine Grundwahrheit und als das Princip dieser Ansicht sich gründet. —

Von dieser Voraussetzung ausgehend, wird aus der Lehre einer ursprünglichen Immanenz, die Lehre von einer Emanation der Dinge, durch die Vorstellungsart einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen als einer positiven Folge des Heraustretens des Absoluten aus sich selber. Will nun diese Lehre ihre Ansicht von dem Ursprunge des Endlichen durch Trennung desselben vom Unendlichen zur Einsicht erheben: so wird sie sich nothwendig darauf einlassen müssen, uns die Art und Weise dieser Trennung, und dieses Heraustretens des Absoluten aus sich selber, und somit den Ursprung des Endlichen als einer von dem Unendlichen getrennten und demselben entgegengesetzten realen Existenz begreiflich zu machen. Wirklich sehen wir auch überall eine jede Lehre der Emanation in dem Bestreben begriffen, zu irgend einer Theorie des Ursprungs des Endlichen durch die Trennung desselben vom Unendlichen, und der Bestimmung des Verhältnisses der endlichen Dinge zu der Urquelle, woraus sie entsprungen sind, sich ausbilden. Wie verschieden nun aber auch in den verschiedenen Systemen der Emanation die Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aus ihrem Urprincip ausfallen möge; so stimmen sie doch alle insgesammt in dem Einen Hauptpuncte überein: daß sie das All der Dinge nicht ganz und auf Einmal, sondern nur Theilweise und in einer fortschreitenden Reihenfolge aus dem Urwesen hervorgehen lassen, und sonach die Emanation der Dinge aus Gott dem Gesetze der Stetigkeit unterwerfen, welchem zufolge alle und jede Lehre der Emanation zu irgend einer Theorie des, aus dem emanirenden Urwesen nur allmäh-

lig und ſtufenweiſe ſich entwickelnden Weltalls in einer ſtetigen Reihe von Mittelgliedern ſich ausbildet. Wenn der ſtrenge Pantheismus alle causas transitorias, secundarias und remotas gänzlich verwirft, indem er an die Stelle des emanirenden, ein nur immanentes Enſoph ſetzt, als eine inwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen und Wirkungen in ihrer abſoluten Totalität von Ewigkeit her zumal und zugleich iſt, ſo daß wir das ἓν des abſoluten Grundes nie und nirgends ohne das πᾶν ſeiner Folgen, in der ganzen vollendeten Wirklichkeit der Dinge erblicken: ſo iſt es dagegen jeder Emanationslehre eigen, das πᾶν aus dem ἓν nur allmählig in einer ſtetigen Stufenfolge hervorgehen und ſich entwickeln zu laſſen. Denn Gott iſt der Emanationslehre nicht ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes All (das Univerſum als abſolute Totalität), ſondern ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen, womit Schelling ſehr treffend das Unterſcheidende einer jeden Emanationslehre von dem ſtrengen eigentlichen Pantheismus bezeichnet. Nach dieſer Lehre giebt es demnach Perioden der Weltſchöpfung, deren Geſchichte, als die Geſchichte einer genetiſchen Entwickelung des Weltalls durch die Productionskraft des, in ſucceſſiven Generationen ſich fortpflanzenden Urweſens, ihr Beginnen, ihren Fortgang und Endpunct hat, es ſey nun in abwärtsgehenden Stufengraden immer verminderter Vollkommenheit bis an die abſolut letzte Gränze alles Realen und Poſitiven; oder in aufſteigender Stufenfolge von niederer zu höherer Vollkommenheit bis zur abſolut höchſten Stufe vollendeter Vollkommenheit des Alls, am Ziele der erreichten Endabſicht der Schöpfung. Denn eine Theorie der Emanation hat die Wahl, bei Erklärung des Urſprungs der Welt durch allmählige Entwickelung und Entfaltung derſelben aus ihrem Urweſen, entweder von der Höhe des Idealen in die Tiefe des Realen hinab, oder aus der Tiefe des Realen zur Höhe des Idealen emporzuſteigen. Im erſtern Falle muß ſie,

dem Geſetze der Deſcendenz folgend, das Emanirende von Stufe zu Stufe an Vollkommenheit immer mehr ſich vermindern laſſen, je weiter es ſich von ſeiner Urquelle entfernt, bis es endlich an der äußerſten Gränze in die Privation aller Vollkommenheit, die gehalt- und geſtaltloſe Materie, ſich verliert. Im letztern Falle dagegen wird ſie, vom Geſetze der Aſcendenz geleitet, umgekehrt das Niedere dem Höhern, das Unvollkommenere dem Vollkommenern voran gehen, und dieſes aus jenem, als ſeinem eigenen unvollkommnern Princip und ſeiner Bedingung ſich entwickeln laſſen, bis ſie auf dieſer aufſteigenden Stufenleiter die höchſte Stufe der vollendeten Entwickelung des Weltalls erreicht hat.

Mit dieſer, jeder Emanationslehre eigenen Vorſtellungsart einer ſucceſſiven genetiſchen Entwickelung des Weltalls, iſt nun allerdings ein nicht unweſentlicher Unterſchied zwiſchen ihr und dem ſtrengen Pantheismus geſetzt, welcher Unterſchied auch unausbleiblich auf die Annahme und Anerkennung einer reellen Verſchiedenheit zwiſchen Gott und der Welt zu führen ſcheint. — Dieſe Annahme und Anerkennung einer reellen Verſchiedenheit Gottes und der Welt der Lehre der Emanation einräumend, dringt darum auch der geiſtreiche und gelehrte Verfaſſer des Buchs über die Sprache und Weisheit der Indier, Friedrich Schlegel, ſo nachdrücklich darauf: daß man das Syſtem der Emanation ja nicht mit dem Pantheismus verwechſeln ſolle; — daß wenigſtens zwiſchen der alten indiſchen Emanationslehre und dem Pantheismus der urſprüngliche Unterſchied doch ſehr weſentlich ſey, indem in jener die Individualität der Weltweſen keinesweges aufgehoben und geläugnet werde, und eben ſo wenig der ewige Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, den doch der eigentliche Pantheismus als an ſich völlig nichtig verwerfen müſſe. Und wirklich ſcheint auch nicht nur die alte indiſche, ſondern mit ihr zugleich jede andre Lehre der Emanation, was für ein Geſetz ſie auch ihrer Theorie des Urſprungs der Welt zum Grunde legen möge, eine reelle Verſchiedenheit Got-

tes und der Welt anzuerkennen, und ſich dergeſtalt die Lehre von einem außerweltlichen Gotte, einer außergöttlichen Welt geltend zu machen. der Anſchein dieſer vermeinten reellen Verſchiedenheit ſchen Gott und der Welt, welcher eben hier durch Betrachtung des Endlichen in ſeiner Trennung vom endlichen begründet werden ſoll, verliert ſich ſogleich, es kommt an der Stelle derſelben die hier nur verſt Identität des Unendlichen und des Endlichen immer der zum Vorſchein, wenn wir auf das Princip ach welches dem Emanatismus und dem Pantheismus gemeinſchaftlichen Grundlage dient. Dieſes Princip die Nothwendigkeit in Beziehung auf die Gru idee des Urweſens und das Cauſſalitätsverhältniß ſelben zur Welt, als ihres Urgrundes. Wie aus di Idee im Pantheismus der Beweis geführt wird, das Endliche nicht getrennt ſeyn könne vom Unendlic ſondern von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen welches in ſeiner abſoluten Einheit und Identität zugl und zumal die abſolute Allheit des Seyns in ſich greift: ſo gründet ſich dagegen in den Syſtemen Emanation auf dieſe Idee die Betrachtung des Endli in ſeiner Trennung vom Unendlichen, indem dieſe T nung und mit ihr ſonach zugleich der Urſprung der V aus dem Princip der Nothwendigkeit des göttlichen H delns abgeleitet wird. Iſt nun aber Gott in den S ſtemen der Emanation die Urſache der Weltweſen n der Nothwendigkeit ſeiner Natur, und mü wir alle Handlungen, die ein abſolut nothwendiges W ſen nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur unternim für immanente Handlungen erklären, die als ſol nur ſein Weſen ſelbſt betreffen können: ſo können a die Dinge, deren Daſeyn durch eine ſolche Handlu bewirkt wird, nicht wirklich außer ihm, ſondern in ihm ſelber ſeyn, als zu ſeinem abſolut nothwendi Weſen ſelbſt gehörend. Wir können es uns darum nicht denken, bekennen wir mit Kant, ſein über d Syſtem der Emanation in den Vorleſungen über

philoſophiſche Religionslehre ausgeſprochenes Urtheil unterſchreibend: daß ein abſolut nothwendiges Weſen nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur Etwas Außer ſich hervorbringen könne, welches nicht auch abſolut nothwendig wäre.

So dachte auch ſchon Auguſtinus von der Emanation, da Er gegen dieſelbe erinnert: „„aus Gottes „„Subſtanz könne nichts hervorgehen, denn Gott.““ Und ſo iſt es doch in der That. Die ganze Betrachtungsweiſe des Endlichen in ſeiner Trennung vom Unendlichen, verwandelt ſich, beim Lichte der Wahrheit beleuchtet, in die Vorſtellung einer Trennung des Unendlichen in Ihm und von Ihm ſelber. Das In und Außer Gottſeyn iſt nichts als ein Verhältniß, worin Gott zu ſich ſelber durch dieſe Selbſtzerſpaltung tritt, indem er durch Entwickelung und Entfaltung der Fülle ſeines Seyns aus ſich ſelbſt herausgeht und die urſprüngliche Einheit und Indifferenz ſeines Urweſens in dem uranfänglichen Zuſtande ſeiner Involution, in die Totalität des Seyns nach allen beſondern Arten, Formen und Stufengraden deſſelben ausbreitet, und ſich dergeſtalt durch Verwirklichung ſeiner ſelbſt, zur Welt macht. Gott emanirt und evolvirt ſich aus ſich ſelber; — der Entwickelte (der deus explicitus) aus dem Unentwickelten (dem deus implicitus) und der erſtere, als der ſeyende, in ſeinem vollſtändig entfalteten Seyn, im Zuſtande der Evolution ſich ſelbſt offenbarende Gott, iſt als verſchieden von ſich ſelbſt, in Anſehung ſeines noch unentwickelten Grundweſens im urſprünglichen Zuſtande der Involution, und mithin auch nur in ſofern als außer ſich ſelbſt, zu betrachten.

Daß hiernach das Verhältniß Gottes zur Welt nicht anders gedacht werden könne, denn als ein Verhältniß der Einheit und Identität, leuchtet nun wohl klar genug in die Augen. Gott iſt und bleibt auch hier, wie im eigentlichen Panthelsmus, der immanente Grund der Welt, und dieſe ſelbſt iſt nichts anders als Gott in ſeiner Selbſtobjectivirung oder Selbſtoffenbarung,

in der progressiv sich entfaltenden Fülle seines Seyns, seines Lebens und Wirkens betrachtet. Es muß demnach auch hier heißen: Wie keine Welt ohne Gott, so auch kein Gott ohne Welt, da diese mit ihrem Urgrunde Ein unzertrennliches Ganzes ausmacht, und zu demselben sich verhält, wie z. B. die verschiedenen Zweige eines Gewächses zu der Wurzel, welcher sie entsprossen sind. — Und so ruht denn allerdings die Emanationslehre mit dem strengen Pantheismus auf einer und derselben Grundlage. Der Grundtext des ἓν καὶ πᾶν, — Vereinigung alles Seyns in dem Seyn Gottes, als der Allheit aller Realitäten — ist in beiden Systemen der nämliche; nur ist freilich in beiden die Betrachtung und Behandlung dieses Textes verschieden, woraus sich denn auch in jedem der gedachten Systeme eine demselben eigenthümliche Weltansicht entwickeln muß. —

Im System des strengen Pantheismus sehen wir, wie schon bemerkt, das ἓν in seiner ursprünglichen und unzertrennlichen Verbindung mit dem πᾶν; — denn es ist hier die absolute Allheit des gesammten abgeleiteten Seyns mit dem Urseyn zumal und zugleich gesetzt, ohne alles Nacheinander, wie ohne alles Außereinander. In den Systemen der Emanation wird jene Vereiniguug des ἓν und des πᾶν nur potentia, nicht aber actu als eine ursprüngliche vorgestellt; in eine wirkliche, actuelle geht sie erst über durch den Act der Trennung oder Selbstzerspaltung und Selbstentfaltung des Urwesens, welches aus seiner eigenen Substanz, als dem eigenen Stoffe, die Dinge emaniren läßt. Und diese Evolution schreitet sodann stufenweise in einer stetigen Reihenfolge immer weiter und weiter fort, bis die Productionskraft des sich propagirenden Urwesens sich endlich erschöpft, oder den höchsten Punct ihrer Vollendung erreicht hat, und so die Einheit zur wirklich existirenden Allheit geworden ist. Hier ist demnach ein stetiger stufenweiser Uebergang von der Einheit des Urwesens und Urgrundes zur expliciten Allheit des in ihm eingewickelt liegenden Seyns. Die Einheit verhält sich zur

Allheit, wie ein Unfertiges und Ungeſtaltetes zu ſeinem Fertigen und Geſtalteten; — oder wie ein Unbeſtimmtes, bloß Beſtimmbares, zu ſeinen wirklichen Beſtimmungen; — das formloſe Weſen zu ſeiner Form. In dieſer Differenz zwiſchen dem Weſen und der Form liegt nun auch im Grunde die ganze Differenz zwiſchen Gott und der Welt, ſo daß Gott zur Welt ſich verhält, wie das formloſe Weſen zu ſeiner Form. Gott in ſeiner Verſchiedenheit und Getrenntheit von der Welt als das Grundweſen derſelben gedacht, iſt ein Unfertiges und Ungeſtaltetes, bloßes Weſen ohne alle Prädicate und Beſtimmungen; die Welt hingegen iſt Gott von Seiten ſeiner Form betrachtet; denn ſie iſt der zur Form geſtaltete und ausgebildete Gott, ſo daß Gott und die Welt in ihrer Einheit und Verbindung gleichſam erſt den ganzen vollſtändigen Gott ausmachen, wie Er dem Weſen und der Form ſeines Seyns nach, als ſolcher nur anzuerkennen iſt.

Die Vorſtellung von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt, als einem Verhältniſſe der Einheit und Identität, liegt demnach beiden Syſtemen, dem Pantheismus und der Emanationslehre, zum Grunde. Gott kann nach dieſer Vorausſetzung unter keiner andern Form ſeyn und gedacht werden, als unter der Form des Univerſums, welches ſonach Gott ſelbſt iſt, dem Weſen und der Form ſeines Seyns nach betrachtet. Der ganze freilich nicht unweſentliche Unterſchied zwiſchen den beiden Grundformen derſelben Lehre des ἓν καὶ πᾶν läuft am Ende nur darauf hinaus, daß im Pantheismus von der Grundvorausſetzung ausgegangen wird: es könne in Gott das Weſen nicht ohne die Form, wie die Form nicht ohne das Weſen ſeyn, es müſſe mithin die vollkommene und vollſtändige Verbindung von beiden, dem Weſen und der Form, als eine urſprüngliche, weſentliche und nothwendige, gedacht werden; dagegen in den Syſtemen der Emanation die Form erſt nach und nach zu dem Weſen hinzukommt und in ihrem Fortgange in immer beſtimmtern beſondern Formen ſich entfaltet. So führt im

Grunde der Begriff eines, successiv in einer Stufenreihe der Wesen sich entwickelnden Weltalls zu dem Begriffe eines Urwesens, das vor seiner Entwickelung und Ausbildung zur Form des Universums einem ursprünglich Wüsten und Leeren, dem Chaos gleich ist, aus dessen Schooße, als der ersten noch ungestalteten Materie, durch das Evolutionsgeschäft der in ihr enthaltenen Zeugungs- und Bildungskraft allmählig alles Daseyn in seinen besondern Formen hervorgegangen ist, und sich nach und nach bis zur Vollständigkeit des Universums geordnet hat.

Dieses Uebergehen von dem Wesen zur Form, und dieses Hineinbilden des Wesens in die Form des Universums, mag nun entweder in seinem stufenweisen Fortgange als ein Herniedersteigen von den vollkommensten zu den unvollkommensten Formen, oder umgekehrt als ein Hinaufsteigen von den niedrigsten zu den höchsten Stufen der Daseynsformen dargestellt werden; immer doch werden wir uns, welche von diesen Vorstellungsarten wir auch annehmen mögen, das Verhältniß aller besondern Arten und Formen des Daseyns, von der höchsten Stufe bis zur niedrigsten herab, oder von der niedrigsten bis zur höchsten hinauf, zu dem Wesen und Seyn Gottes, als ein Verhältniß der Einheit und Identität denken müssen. Denn in ihrer Gesammtheit umfassen und erfüllen ja alle diese Einzelwesen das Universum; und dieses Universum ist doch selbst wiederum nichts anders, als die Form des göttlichen Wesens und Seyns, zu welchem sie alle sich nur als besondre Theile, oder genauer zu reden, nur als besondre Bestimmungen und Modificationen seiner, mit dem Universum identischen, Urform verhalten. In dem Acte der Trennung des Endlichen vom Unendlichen zeigt uns demnach die Emanationslehre in ihrer Erklärung des Ursprungs des Universums und seiner successiven genetischen Entwickelung und Ausbildung nach der Hypothese der Emanation nichts anders als den Act eines stufenweisen Heraustretens des Urprincips der Dinge aus der Einheit und Indifferenz seines unbestimmten und form-

losen Wesens zur Vielheit und Differenz mannigfaltiger Formen, in denen es sich objectivirt, ohne jedoch durch diese Vervielfältigung und Differenzirung seiner selbst von Seiten der Form, die Einheit seines Wesens selbst zu verlieren; welches in allen diesen vielfältigen besondern Daseynsformen immer dasselbe identische Wesen ist und bleibt.

Bei dieser unläugbaren Verschiedenheit, die in den Weltansichten des Emanationssystems und des im engern, strengen Sinne gefaßten Pantheismus sich findet, wollen wir daher keineswegs zwar die erstere mit dem letztern verwechseln; wir wollen und können es der Emanationslehre wohl einräumen, daß sie die Individualität der Weltwesen nicht läugne und aufhebe, indem sie ja eben die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Daseynsformen in ihren qualitativen und quantitativen Differenzen, ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit nach, durch ihre Hypothese der Emanation zu erklären versucht. Aber wir können es dieser Lehre nicht zugestehen, daß mit dieser Annahme und Anerkennung der Realität einzelner endlicher Dinge und ihrer Mannigfaltigkeit, zugleich eine reelle Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt begründet werde; da durch das Princip der Emanation aller reelle Unterschied vielmehr aufgehoben wird, und statt desselben wahre Einheit und Identität zwischen beiden gesetzt werden muß.

Das Princip der Endlichkeit wird hier nämlich objectiv in das Unendliche selber gesetzt, welches sich selbst zu einem Endlichen macht, indem es die einzelnen Dinge, als seine besondern Formen, die eine nach der andern und aus der andern, aus der Fülle seiner Substanz, entspringen läßt. Das successive Hervorgehen dieser besondern Daseynsformen aus dem ersten Princip alles Seyns ist als ein Heraustreten der absoluten Einheit und Identität des Wesens aus sich selber zur Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner, unter sich verschiedener Daseynsformen, so wie dieses Heraustreten selbst als ein in seinem Wesen nothwendig gegründeter Act zu be-

trachten, wodurch das Unendliche sich selbst beschrä
und durch diese Selbstbeschränkung sich selber zu ein
Endlichen macht. Das Verhältniß des Endlichen z
Unendlichen ist demnach auch nach der Ansicht und V
stellungsart der Emanationslehre als ein Verhältniß
Einheit und Identität zu betrachten; denn es ist
Sinne dieser Lehre zu deuten und zu bestimmen als
Verhältniß des durch sein Heraustreten sich selbst
schränkenden Gottes zu dem in den mannigfaltigen D
seynsformen begränzt seyenden Gotte. Die Welt
ihrer Wesenheit und in ihrem immanenten Grunde u
Princip ist Gott, betrachtet in seiner Unendlichkeit;
Welt als die successiv sich entwickelnde Allheit der
sondern nach einander und aus einander entspringend
Daseynsformen, ist der von sich selbst gleichsam du
einen Abfall getrennte Gott, als ein Endliches,
zahllosen Arten und Graden endlicher Existenz, du
successive Generation seiner selbst, seine Form darst
lend. —

Und hiermit glauben wir denn einerseits das Unt
scheidende, und andrerseits zugleich das Uebereinstim
mende, was in beiden, im Allgemeinen nach ihrem Grun
charakter beschriebenen, Grundformen derselben Lehre v
dem Einen und All anzutreffen ist, deutlich und bestimm
genug dargelegt zu haben. Auch wird die folgende g
schichtliche Darstellung aller bisherigen Hauptsysteme d
Emanation und des Pantheismus es hinreichend au
weisen, daß gerade die dargelegten Puncte das Wesen
liche betreffen, worin beide in ihrer Weltansicht zusam
mentreffen, und wo sie dagegen auseinander gehen.

Der Begriff eines durch successive Generationen sic
fortpflanzenden Urwesens, welcher als der eigenthümlich
jedem Emanations-Systeme zum Grunde liegende B
griff angegeben wurde, scheint zwar freilich nicht auf al
die besondern Formen anwendbar zu seyn, welche da
selbe System angenommen. Aber es kommt auch hi
nur auf den bestimmten Sinn an, der in diesen ve
schiedenen Formen, auf verschiedene Weise gedeutet un

bestimmt, in den Begriff des Successiven gelegt wird.

Der Ursprung der Welt der Dinge durch Emanation ist nämlich nicht überall in allen Theorien derselben, ohne Einschränkung auf diese oder jene besondre Art des Seyns, als eine Begebenheit in der Zeit, mithin auch nicht nach dem Zeitverhältnisse des Nacheinander zu denken. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus ist, wenigstens zunächst in Beziehung auf die Intellectualwelt, an keine Entstehung in der Zeit zu denken, da es in der intellectuellen Region des Ewigen keine Zeit giebt. Hier ist die Abkunft aus dem Urprincip nur als ein Hervorgehen aus dem Einen, ohne alle Veränderung dieses Einen, nach den reinen Verstandesbegriffen von Princip und Principiat zu deuten. Das Vor und Nach soll hier kein Vorhergehendes und Nachfolgendes in der Zeit, sondern lediglich ein prius und posterius dem Princip und der Bedingung nach ausdrücken. Erst im Fortgange des stufenweisen Herabsteigens aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt kommt unter mancherlei Vermittelungen das Zeitliche mit seinen Bestimmungen des Wechsels und der Veränderung, des Werdens und Gewordenseyns, zum Vorschein; so wie auch hier erst in dieser niedern Region der reine Verstandesbegriff von Ordnung, als bloßer Coexistenz intelligibler Wesen, die sinnlichen Bestimmungen des Nebeneinander- und Getrenntseyns der Dinge im Raume erhält. — Wenn daher der verewigte Heydenreich in seinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, bei einer angestellten Vergleichung (im 2ten Bande S. 162 u. f. w.) zwischen der Schöpfungslehre, dem Systeme der Emanation und dem Spinozismus (worunter Er überhaupt allen und jeden strengen Pantheismus versteht), die Verschiedenheit des Emanatismus vom Spinozismus in die zwei wesentlichen Differenzpuncte setzt, daß in jenem Erstens: ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpfer-

kraft, als ein Zustand der Verborgenheit Gottes angenommen werde; und daß hiernächst auch Zweitens: die Gottheit in demselben vorgestellt werde als wahre Intelligenz, von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhänge: so hat dieser philosophische Denker mit dem erstern Unterscheidungsmerkmale den Begriff der Emanation viel zu enge gefaßt; durch das andre dagegen uns gerade den Punct aus den Augen gerückt, worin alle und jede Emanationstheorie von der Schöpfungslehre sich wesentlich unterscheidet.

Der an dem angeführten Orte von Heydenreich aufgestellte Begriff der Emanation als einer sinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Ursache in Raum und Zeit, wonach die Wirkungsweise eines übersinnlichen Urgrundes der Welt mit den Ursachen der Sinnenwelt verwechselt, und das nothwendige Wesen der Veränderung unterworfen wird, paßt doch nicht, wenigstens nicht so ganz und auf die gleiche Weise auf alle Emanationssysteme, die sich ja unter einander selbst wieder in gar wesentlichen Stücken unterscheiden, indem einige, nach den Grundbegriffen und Grundsätzen eines gröbern physischen, andre, eines durch den Idealismus schon geläuterten und verfeinerten Materialismus, und noch andre endlich nach den Begriffen eines reinen Intellectualismus und Idealismus ihre verschiedenen Weltansichten begründet und ausgebildet haben. Welche Verschiedenheit ist nicht zwischen der Emanationslehre des Neuplatonismus und des Kabbalismus, in welchem letztern doch wohl nicht vorzugsweise und am ächtesten diese Lehre sich findet, wie unser Schriftsteller dafür hält. Als die reinste und geläutertste, im Geiste des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation möchte sich wohl ohne Widerrede die Neuplatonische empfehlen, der wir auch darum vor allen andern den Vorzug einräumen müssen. Aber auch ihrer Vorstellungsart liegt das Princip der Nothwendigkeit zum Grunde, aus welchem der Ursprung der Welt der Dinge abgeleitet wird. Möge man auch die in diesem intellectuellen Emanationssysteme herrschende

Vorstellungsart mit Schelling so deuten wollen, daß Gott hier, wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden könne, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das woraus es emanirt, gelegt werde: so ist ja doch immer die Trennung des Emanirenden von dem, woraus es emanirt, in der Nothwendigkeit gegründet, sofern das Ueberfließen in die Welt durch die Ueberfülle des Urwesens an unendlicher Realität, die eben deswegen dadurch auch überall nicht vermindert werden kann, nothwendig erfolgt. Das Ueberfließende, welches ursprünglich zum Ganzen des Urwesens, als ein Theil seiner Ueberfülle, gehört, reißt von demselben durch seine eigene Schwere sich los, ohne durch diese seine Trennung die Fülle der unendlichen Realität des Urwesens zu vermindern, welches dadurch nur seiner Ueberfülle entlediget wird.

Auf ein solches Princip der Nothwendigkeit werden wir denn auch überall treffen bei näherer Bekanntschaft mit den verschiedenen Emanationstheorien, in welchen nicht minder als in den Systemen des eigentlichen strengen Pantheismus dasselbe Princip herrscht, wonach in allen diesen Lehren die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen erklärt, und das Verhältniß des ersteren zu dem letztern bestimmt wird.

Wie ganz anders dagegen ist die Ansicht, welche die Schöpfungslehre von dieser Abkunft und diesem Verhältnisse uns giebt. Anerkennend das eigene selbständige Seyn und Leben der Dinge außer Gott, hat auch die Schöpfungslehre zwar die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Aber es ist hier an keine Trennung nach einem Princip der Nothwendigkeit zu denken. Der Begriff eines solchen Ursprungs der Endlichkeit durch den Act einer nothwendigen Trennung vom Unendlichen, ist der Schöpfungslehre durchaus fremd; ja er ist unvereinbar mit ihrem Begriffe von Gott, als einer wahrhaften Intelligenz, in welcher alle Realitäten durch das unzertrennliche Band absoluter Ein-

heit und Identität vereiniget sind. Wie möchte sich auch überall etwas nach einem Gesetze der Nothwendigkeit von Gott trennen, das nicht selbst wiederum gleiches Wesens mit Ihm; — also Gott selber wäre. Nach der Schöpfungslehre existirt die Welt nur als Gedanke in Gott; und wie könnte sich das Endliche, als Gedanke in Gott, jemals von dem göttlichen Verstande trennen? In diesem Sinne ist daher auch die Schöpfungslehre eine Lehre von der ewigen Immanenz der Welt der Dinge als Gedanke in Gott, und damit auch zugleich in dem nämlichen Sinne eine Lehre der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen.

Aber diese Welt, die als Gedanke Gottes ihrem ewigen idealischen Seyn nach, im göttlichen Verstande existirt und mit demselben in ungetrennter Einheit und Verbindung bleibt, verdankt ihre objective, von Gott verschiedene und selbständige Wirklichkeit außer ihm, der übersinnlichen Causalität des freyen göttlichen Willens. In diesem Begriffe einer übersinnlichen Causalität durch Freyheit, als dem Princip des Ursprungs der Welt, liegt denn auch der entscheidende Punct, in welchem die Schöpfungslehre von jeder Emanations-, wie von aller pantheistischen Lehre überhaupt sich so wesentlich unterscheidet, daß dadurch ein unvertilgbarer Gegensatz zwischen ihr und jeder andern Vorstellungsart gesetzt ist. Schöpfungslehre und Emanationslehre, so wie jede pantheistische Lehre überhaupt, stehen sich einander wie Freyheit und Nothwendigkeit entgegen. Nach dem Princip der Emanation ist die Welt ein Educt, hervorgegangen aus Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur; nach dem Princip der Creation ist sie ein Product der Causalität Gottes durch Freyheit. Die Dinge sind da durch seinen Willen; die Welt ist eine Schöpfung mit Wissen und Willen, und Gott, als Schöpfer, ihr Urheber durch Verstand und Willen, also als Intelligenz durch Freyheit, nicht als blindwirkender Grund durch unendliche Fruchtbarkeit. — Eine durch den göttlichen Willen, als das Werk seiner freyen

Wahl geschaffene Welt muß darum aber auch als mit einem Male in einem Augenblicke ganz und vollendet, dem Daseyn ihrer Substanzen nach, gedacht werden, da der von Zeitbedingungen schlechterdings unabhängige göttliche Schöpfungsact einer freyen Caussalität nur ein einziger unendlicher seyn kann.

Wenn von dieser Seite der Begriff von Gott als Weltschöpfer durch einen einzigen Act seiner freyen Caussalität ohne alle Succession im Widerspruche steht mit dem Begriffe eines durch successive Generationen sich propagirenden und evolvirenden Urwesens, wie die Emanationslehre sich ihren Gott denkt: so zeigt sich von der andern Seite nicht minder der nicht zu verbergende Widerspruch, in welchem, in Ansehung desselben Grundbegriffes, die Schöpfungs- und die Emanationslehre gegen einander stehen. Nur nach der Schöpfungslehre allein ist Gott wahre Intelligenz, von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhängt; denn Caussalität durch Freyheit kann nur in einer wahren Intelligenz als Eigenschaft anzutreffen seyn. Die Emanationslehre kann dagegen so wenig als der strenge Pantheismus in Gott eine wahre Intelligenz erkennen, der als solcher absolute Persönlichkeit, Bewußtseyn und Freyheit zukommt, und von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhängt. Denn für alle diese Systeme giebt es, genau zu reden, keinen Welt-Plan; das Daseyn, so wie die ganze Einrichtung der Welt, hat vielmehr nichts als die absolute wahllose Nothwendigkeit zum Grunde. Alles was ist und geschieht, ist und erfolgt aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens und seiner blinden Actuosität, ohne alle Wahl, ohne Absicht und Plan. Aus der unendlichen Fruchtbarkeit des Grundes und seiner nothwendigen Wirkungsweise muß Alles, was ist und wird, gerade so und nicht anders seyn und erfolgen.

Mit dieser Ansicht und Vorstellungsart einer Welt aber, deren Daseyn und Beschaffenheit einzig und allein in einer absoluten, wahllosen Nothwendigkeit gegründet ist, wie mag da wohl auf irgend eine Weise noch die

menſchliche, ja überhaupt eine Freyheit des Hande
vernünftiger Weltweſen beſtehen können! — Eine
Lehre, die nicht, wie die Schöpfungslehre, das Prin
der Freyheit, ſondern das der Nothwendigkeit des gö
lichen Handelns zum Princip des Daſeyns der W
und ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit macht, m
daher unvermeidlich mit der göttlichen Freyheit zugl
alle Freyheit der Weltweſen aufheben. Nur allein
dem Syſtem der Creation kann göttliche und menſchl
Freyheit einen ſichern Platz finden, der ihr in jedem
dern Syſtem ſtreitig gemacht wird. — Wenn nun
Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt nothwen
uns darauf führen muß, das Verhältniß der vernün
gen Weltweſen zu ihrem Urheber uns ſo zu denken,
es der Idee dieſes Urhebers, als des allervollkommen
Weſens, allein angemeſſen iſt; — wenn wir uns h
nach die Folge dieſer Weſen aus Gott durchaus n
als eine mechaniſche denken dürfen, nicht als ein
ßes Bewirken und Hinſtellen, wobei das Bewirkte ni
für ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als eine Zeugung, d.
Setzen eines Selbſtändigen und Freyen: ſo führt
jene Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt, als
allervollkommenſten Weſens, eben darum zugleich zur
trachtung der Welt als einer Schöpfung, die al
auch nur für eine Selbſtoffenbarung Gottes
zuſehen iſt, weil Gott ſich offenbar werden kann nu
dem, was ihm ähnlich iſt, d. h. in freyen, aus ſich ſe
handelnden Weſen, die Er, wie die älteſte heilige
kunde ſich ausdrückt, nach ſeinem Bilde geſchaf
Den Urſprung freyer ſelbſtändiger, aus ſich ſelbſt h
delnder Weſen können wir uns demnach nur allein du
eine Schöpfung als ein poſitives Hervorgehen
Gott vorſtellen. Nicht als Emanation, weil n
dieſer Vorſtellungsart das Ausfließende doch immer d
ſelbe bleibt mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nic
Eignes, Selbſtändiges iſt, ſondern zu dem, wovon
ausgefloſſen, ſich doch im Grunde nur verhält, wie e
beſondre Form zu dem Weſen. Aber auch nicht

einen Abfall von Gott. Denn um von Gott abfallen zu können, müssen ja die endlichen Dinge zuvor das Vermögen dazu in und mit der ihnen von Gott verliehenen Selbständigkeit und individuellen Freyheit erhalten haben. Ist nämlich ein solcher Abfall eine Folge der Selbstheit, und hat daher eine nothwendige Beziehung auf Freyheit, so setzt er ja nothwendig das Setzen der von Gott abgefallenen Wesen als freyer, selbständiger, aus sich selbst handelnder Wesen voraus, in deren Selbstheit der eigene Abfall seinen Grund hat. Also ist doch die Selbstheit der Weltwesen zu betrachten als eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende Folge, welcher die Weltwesen, indem er ihnen die Selbstheit, Selbständigkeit und Freyheit verleiht, dahin giebt in die Endlichkeit, damit sie, die in ihm als seine Gedanken eine bloß idealische Wirklichkeit hatten, eben in Kraft der ihnen verliehenen Selbständigkeit und individuellen Freyheit fähig würden, ihr handelndes Leben sich selbst zu geben, d. h. durch eigene freye That zu bestimmen und auszubilden. Anstatt demnach mit der Vorstellungsart eines Abfalls, als Erklärungsgrundes des Entstehens der endlichen wirklichen Dinge, die Idee der Schöpfung umgehen zu können, führt vielmehr jene Vorstellungsart zu dieser Idee wieder zurück, in welcher allein nur das ursprüngliche Princip der Endlichkeit in seiner von Gott getrennten individuellen selbständigen Existenz gesucht und gefunden werden kann, da der Abfall seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach den Act der Schöpfung als Handlung eines positiven unmittelbaren Hervorbringens endlicher, und als solcher zugleich selbständiger und aus sich selbst frey handelnder Wesen nothwendig voraussetzt. —

Es bleibt uns demnach nur die Vorstellung von der Schöpfung, freilich aber nicht als bloße Bildung aus einer ewigen und ursprünglichen, von der freyen Schöpferkraft unabhängigen und dieselbe beschränkenden chaotischen Materie gedacht, sondern als Schöpfung der Weltwesen, auch der Substanz nach, als die einzige Ver-

nunftanſicht ſtehen, die von dem Daſeyn des
lichen und ſeinem Verhältniſſe zu dem Unendlichen
gegeben werden. Denn iſt und bleibt es für die
nunft einmal ewig wahr und gewiß: Gott iſt
die Welt, und die Welt iſt nicht Got
muß ſie auch, als unverträglich mit dieſer unum
chen Wahrheit, eine jede Anſicht von dem Verhä
der weltlichen Dinge zu Gott, verwerfen, welche a
gend eine Weiſe zu dem Irrthum einer Identifi
Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſ
mit dem Schöpfer, verleitet. Vor dieſer irrigen
ſtellungsart kann die Schöpfungslehre nur verwa
denn ſie allein ſtellt dieſem Irrthum ſich entgege
der Annahme und Anerkennung des Welt-Schi
als eines außerweltlichen Weſens; einer extra-
ſupramundanen, oder — genauer zu reden —
termundanen Urſache der Welt. — Und was k
die Vernunft für eine Bedenklichkeit bei dieſer Anr
finden! Sollte ſie etwa durch die Frage: wo denn
dieſer außer der Welt exiſtirende Gott ſeinen We
habe, in irgend eine Verlegenheit gerathen können?
Zweifel wird ſie auf dieſe, auf eine irrige Vorausſe
ſich gründende Frage die Antwort ſogleich in P
ſchaft haben: Gott dürfe freilich auf keine Weiſe i
ner räumlichen Bedeutung und Beziehung, als a
weltlich von uns gedacht werden, weil wir ihn ja
als ein Räumliches denken, d. i. ſein Weſen und
den Bedingungen und Geſetzen der Räumlichkeit u
werfen, und dergeſtalt unſre ſinnlich beſchränkte Vo
lungsart der Dinge auf den göttlichen Verſtand, d
Dinge an ſich anſchaut, übertragen müßten. Iſt
haupt die Sinnenwelt, als eine Welt bloßer Erſchei
gen, kein an ſich Seyendes und Reales, ſondern l
lich ein Object unſrer ſinnlich beſchränkten Vorſtellu
art: ſo kann auch überall kein reales Verhältniß
ſchen Gott und dieſer an ſich unreellen Welt ge
werden. — In Beziehung auf dieſe Welt iſt ſonach
weder als ein extra- noch als ein intramunda

Wesen zu denken, weil diese Welt selber weder außerhalb noch innerhalb des göttlichen Seyns und Bewußtseyns, sondern eben nur als ein Object in und für unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart existirt. Ein reales Verhältniß kann demnach nur zwischen der absolut realen intelligiblen Welt des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge und Gott, als ihrem Urgrunde, statt finden. Hier aber ist weder ein extra noch ein intra für die Bestimmung dieses Verhältnisses anwendbar; denn eine intelligible Welt kann nicht als etwas, im räumlichen Sinne außer Gott Existirendes, gedacht werden. Ist sie darum aber auch in keinem andern Sinne als ein außer Gott Existirendes zu denken, und muß sie nicht so gedacht werden, wenn uns nicht überall und durchaus der Urgegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, einem ursprünglichen und einem abgeleiteten durch jenes begründeten creatürlichen Seyn in seiner Realität dahin schwinden soll? Wollen und können wir diesen Gegensatz nicht aufgehoben wissen, so werden wir auch das allerdings zwar reale Verhältniß zwischen Gott und der absolutrealen intelligiblen Welt nicht setzen können als ein Verhältniß der Identität; wir werden nicht sagen dürfen: diese Welt ist in Gott, und Gott in dieser Welt; welche Vorstellungsart auf eine völlige Identification der weltlichen Dinge mit Gott hinauslaufen, und die Vernunft zu dem Geständnisse nöthigen würde: daß Gott diese Welt, und diese Welt Gott sey.

Nach der Vernunftansicht der Schöpfungslehre ist auch keine Identification Gottes mit der intelligiblen Welt zuzulassen, als ob diese Welt in dem ganzen Wesen Gottes so nothwendig gegründet sey, daß sie von ihm gar nicht als getrennt gedacht werden könnte. Dieser Ansicht zufolge wird darum Gott auch in Beziehung auf die intelligible Welt als ein außerweltliches Wesen, und diese Welt der endlichen, nach ihren wahren übersinnlichen Seyn und Wesen betrachteten Dinge als ein von Gott getrenntes Seyn und Leben gedacht werden

müſſen. Nicht zwar als ein extra, wohl aber als ein praeter Deum. Und als ein praeter Deum, d. i. als ein von Gott nicht nur verſchiedenes, ſondern auch geſchiedenes und abgeſondertes Seyn muß die Welt der Dinge geſetzt werden, wenn ſie überall von der Vernunft anerkannt werden ſoll als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender, oder ſelbſtändiger Weſen. Eben darum demnach, weil die Welt der Dinge als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender Weſen anzuerkennen iſt, als eine ſolche aber nur anerkannt werden kann, wenn dieſe Weltweſen nicht zu dem abſolut nothwendigen Weſen Gottes ſelber gehören, als in dieſem Weſen nothwendig und auf eine unzertrennliche Weiſe gegründet, ſondern als Dinge außer (praeter) Ihm, durch den Act der Freyheit von Ihm hervorgebracht werden, — aus dieſem Grunde eben wird, wie Kant ſehr richtig bemerkt, die ſpeculative Vernunft immer geſtehen müſſen: daß die Idee von der Schöpfung, als einem Acte der göttlichen Freyheit, unter allen übrigen Vorſtellungs-

des der Dinge, in welchem das Daseyn der Welt begründet ist, ausgehen und auf diese Grundlehre ihre Weltansicht bauen, kann keines derselben einer speculativen Gottlosigkeit beschuldiget werden, das System der Emanation so wenig als das des Pantheismus, als eines Systems der Immanenz. Daher läßt sich aber auch der Unterschied zwischen den Lehren der Emanation und der Inhärenz nicht darin setzen, daß in jenen Gott, in diesen die Welt geläugnet werde, weil nach den erstern die Welt ohne Gott, nach den letztern Gott ohne die Welt gedacht werden müsse. — Eine Welt ohne Gott! —

Mit dieser Vorstellungsart können sich wohl am wenigsten die Emanationslehren von der intellectuellen oder idealistischen Art vertragen, in welchen das erste Princip als das absolut Vollkommene gesetzt ist, woraus, dem Gesetze der Descendenz gemäß, immer Unvollkommneres emanirt, je weiter es sich von seiner Urquelle entfernt. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre, wird ja Gott unter der Form eines Dreyeinigen Wesens — der Plotinischen Trias — als das Realprincip gesetzt, woraus durch successive Ausflüsse aus der Fülle seines Wesens die Welt der Dinge hervorgegangen.

Aber auch selbst die physischen oder materialistischen Emanationslehren können zu einer solchen Ansicht der Welt ohne Gott nicht hingezogen werden. Zwar ist in ihnen das erste Princip nicht gleich am Anfange als das absolut Vollkommene gesetzt, aber es ist als ein solches nur nicht acta, wohl aber potentia gesetzt, als die Bedingung nämlich und das Princip des aus ihm sich entwickelnden Vollkommneren. — Gott und die Welt verhalten sich hier wie die Wurzel zu ihrer Frucht. Wie diese nicht ohne ihre Wurzel, so kann auch die Welt nicht ohne Gott seyn noch gedacht werden. Diese göttliche Wurzel ist nun eben das Seyende und absolut Unveränderliche in dem absolut Veränderlichen in der wirklichen wahrnehmbaren Welt als

der Frucht dieſer Wurzel. Und dieſer Gott iſt als das lebendige, ſeinem abſoluten Weſen und ewigen Seyn an ſich nach, immer unveränderliche Princip der Weltentwickelung in mehreren dieſer, zu Form eines reinen Evolutionsſyſtems wiſſenſchaftlich ausgebildeten Theorien kein bloßes Naturweſen, und ſeine Wirkſamkeit keine Cauſſalität nach einem bloßen blinden Geſetze des Naturmechanismus, ſondern zugleich ein Vernunftweſen, ſeine Grundkraft die Denkkraft und die Cauſſalität dieſer intelligenten Kraft eine Cauſſalität nach Zwecken, mit Bewußtſeyn des Geſetzes der Weltentwickelung, in welcher es zwar freilich mitbegriffen iſt, jedoch ſo, daß das Naturgeſetz dieſer Entwickelung zugleich ein Vernunftgeſetz, und die als Naturkraft nach Zwecken wirkende Denkkraft die wiſſende Leiterin und Herrſcherin des Weltlaufes in ſeiner progreſſiven Entwickelung iſt. — Dies iſt ja wohl die Weltanſicht, welche uns in alter Philoſophie die reinen Evolutionsſyſteme des Heraklit und vornehmlich der Stoiker darbieten, und die wir wieder finden werden in einer von der Philoſophie unſrer Tage wiſſenſchaftlich ausgebildeten Evolutionstheorie, welche die Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit, als der Endabſicht der Schöpfung, am Ziele der vollendeten Verwirklichung Gottes, realiſirt werden läßt.

Wie nun keine unter den verſchiedenen Emanationslehren den Vorwurf verdient, daß ſie eine bloße Welt-lehre ſey, ohne die Anerkennung und nothwendige Vorausſetzung eines Göttlichen, in welchem, als dem Princip der abſoluten Einheit und des abſoluten Seyns, die Vielheit und das Werden der wirklichen Dinge gegründet iſt: eben ſo wenig läßt ſich von dem Syſteme der Inhärenz — dem ſtrengen eigentlichen Pantheismus — behaupten: daß es eine bloße reine Gotteslehre ſey, nach welcher Gott gedacht werden müſſe ohne Welt, die in einem Syſtem keine Stätte finden könne, welche die Vielheit und das Werden läugnet. — Aber welchem Immanenzſyſteme ſollte das wohl gelten? Ohne Unterſchied und ohne alle Ausnahme Allen, die uns in der

Geschichte der pantheistischen Speculationen bis jetzt vorgekommen sind? Oder vielleicht nur einigen unter ihnen; und welchen? — Etwa den neuern, ihrer wissenschaftlichen Ausbildung wegen vorzüglichsten Immanenzsystemen des Bruno und des Spinoza? —

Des Bruno? — Mit welchem Rechte aber möchte wohl von demjenigen Pantheisten gesagt werden können, daß Er die Vielheit und das Werden läugne und für einen absoluten Schein halte, welcher mit ausdrücklichen Worten behauptet: daß Alles, was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, zwar kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn sey, wohl aber doch zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des in sich Einen, unendlichen Wesens gehöre. Wer in diesem Allen — in der Vielheit und Mannigfaltigkeit und dem Werden — doch die äußere Gestalt der Einen und eben derselben, in ihren mannigfaltigen und wechselnden Modificationen betrachteten Substanz, die veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens erblickt, welches, als das erste Princip der Dinge, die Mannigfaltigkeit der Wesen erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt: kann doch nimmermehr diese Erscheinung für einen absoluten Schein gehalten wissen wollen. Und das kann auch Spinoza's Vorstellungsart nicht gewesen seyn. Daß dieser Pantheist keineswegs die Vielheit geläugnet, sondern gar wohl als vereinbar mit der absoluten Einheit seiner einzigen Substanz erkannt habe, darüber kann freilich kein Zweifel entstehen, weil ja ohne die Annahme und Anerkennung der Vielheit in der Einheit die ganze Lehre des Spinozismus von den einzelnen körperlichen und denkenden Naturen, als Modificationen der göttlichen Substanz, alle ihre Wahrheit und Bedeutung verlieren würde. Ob Spinoza aber auch ein Werden, ein wirkliches Entstehen und Vergehen dieser einzelnen Dinge zugestanden, oder nur ein Seyn ohne Werden, nur einen Gott

ohne eine Welt; — über diesen Punct haben selb
scharfsinnige Kenner und unbefangene Beurtheil
Spinozismus keine kategorische Entscheidung zu
sich getraut, weil Spinoza gerade über diesen schi
sten und wichtigsten Punct seines Systems auf
zweideutige Art sich ausgedrückt, daß man bald da
bald das andre, bald die Anerkennung der wahr
Existenz der endlichen weltlichen Dinge, bald wi
die Aufhebung alles Endlichen außer Gott für
wahre Meinung halten müsse. Es scheint, sagt
nemann, als ob Spinoza für endliches Seyn
Werden, das aber in dem Unendlichen gegründet is
schieden habe, ohne die Schwierigkeiten geachtet
ben, auf welche Er nach der strengen Consequenz
Grundlehren bei dieser Annahme unvermeidlich
mußte. Es fehle jedoch auch nicht an Stellen,
die Zeit und die endliche Größe wieder nur für
begriffe der Einbildungskraft erklärt, und damit
Endliche wieder aufhebt. Diese Stellen ins Au
send, hat einer unsrer neuesten Ausleger und Beu
des Spinozismus, Prof. Sigwart, in seiner g
ten Preisschrift: über den Zusammenhang
Spinozismus mit der Cartesianischen P
sophie — Spinoza's Lehre von dem Verhältni
Endlichen zum Absoluten auch so gedeutet, als ob
noza alles Werden der Dinge in der That gel
habe, und darum auch auf eine Erklärung der en
Dinge habe Verzicht thun müssen. Aber mit dem
zen streitigen Puncte hat es ohne Zweifel wohl
andre Bewandniß, als die, wie Jacobi gleich An
die Sache ins Reine und Klare zu bringen gesuch
Spinoza läugnet nämlich ein Werden der en
Dinge, und läugnet dasselbe auch nicht. Er l
— wie Jacobi so treffend die wahre Meinung
Pantheisten auslegt — ein gewordenes We
der einzelnen Dinge, keinesweges aber ein nichtge
denes, Anfang- und Endloses Werden, ein
haft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben

gleich nur in einem ewigen, in ſich ſelbſt kreiſenden Fluſſe.

Unwiderſprechlich hätte ſonach Spinoza das wirkliche Daſeyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloſes, aber wirkliches und wahrhaftes Entſtehen und Vergehen endlicher, wirklicher und wahrhafter einzelner Weſen in einer nothwendigen Folge behauptet, und ſomit — wie Herbart von ihm ſagt — ohne alle Umſtände den Heraklit in den Parmenides hineingeſchoben. Dadurch aber, daß Er doch Anſpruch darauf macht, das Werdende als ein ſich ſelbſt gleiches Seyendes darzuſtellen, indem Er die Zeit vor der Vernunft wieder verſchwinden ließ, damit das Zeitliche, nachdem nur erſt vor der Vernunft nothwendig und von ſelbſt die Zeit aus demſelben verſchwunden, ſodann ſelbſt zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit ſelbſt verklärt werde, hat Er freilich, nach Jacobi's Urtheile, zwei ſtreitende Beſtandtheile in ſein Lehrgebäude gebracht, die ſich darin durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen laſſen. —

Alſo nicht Bruno, und auch nicht Spinoza haben das Daſeyn des Endlichen für eine bloße und reine Negation wollen angeſehen wiſſen, da ſie die Vielheit und das Werden nicht geläugnet, ſondern als gegründet in der abſoluten Einheit des Seyns (der göttlichen Subſtanz) und als unzertrennlich verbunden mit derſelben geſetzt haben.

Mit mehrerem Scheine der Wahrheit ließe ſich vielleicht von dem neueſten Immanenzſyſteme, das ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung dem Urheber der neuern abſoluten Identitätslehre verdankt, behaupten: daß in demſelben die Realität des Endlichen und die Herkunft deſſelben aus Gott, und ſomit auch die Begründung des Weltlichen in Gott unwiderſprechlich geläugnet, und ſonach die ganze Anſicht der Vielheit und des Werdens in einen bloßen abſoluten Schein verwandelt werde, der lediglich auf einer Täuſchung der Imagination beruhet, welche die allein und wahrhaft reale Welt des

zeitlosen, unwandelbaren Seyns in die bloß
welt der Vielheit und des Werdens — eines
und zeitlichen Seyns — verwandelt. Da nä
den Grundansichten dieses Immanenzsystems
lichen erscheinenden Dinge in ihrer Differenz
Getrenntseyn von der göttlichen Substanz
als bloß imaginäre Wesen, die darum auc
solche weder für Modificationen oder Affectione
lichen unendlichen Substanz selber, noch auch
dificationen oder Affectionen ihrer Attribute,
und der Unendlichkeit, welche hier die Stelle
von Spinoza der göttlichen Substanz beigeleg
schaften der Ausdehnung und des Denkens
gelten können: so gewinnt es allerdings dan
als ob auf diese Weise die ganze Ansicht des
als eine bloße Täuschung verworfen, und d
nungswelt in eine an sich nichtige bloße Schei
wandelt werde. Aber demohngeachtet wird de
diesem Immanenzsysteme dem Endlichen nicht
lität abgesprochen; denn es wird ja beschriebe
Mischung von Realität und Nicht
einerseits zwar, als auf bloßen Relationen
ein Nichtreales, andrerseits aber doch auch
Reales, sofern in derselben, obgleich freilich n
gehend und zeitlich, das Positive wiederscheinet
leuchtet, als Wiederschein des in ihm dur
den Positiven, als ein Abbild seines Urbildes,
lichen Alls der absoluten Einheit und Unendli

Auch in diesem Immanenzsysteme kann den
nicht ohne die Welt gedacht werden, die Ei
ohne Vielheit, das Seyn nicht ohne Werde
mit dem Seyn Gottes ist zugleich und zuma
eine nothwendige Weise gesetzt das reine ab
welches ja nicht ein von Gott Verschiedenes
selbst Gott ist. Mit diesem Gottgleichen, abso
All ist nun aber auch zugleich die Erscheinung
setzt, die in den Relationen der Wesenheiten
der bestehende Endlichkeit, von diesen Wesenhe

so unzertrennlich, wie die Schatten vom Körper, weil Gott den Wesenheiten des All die Relationen, die sie auf einander selber haben, nicht geben und nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen kann, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie Er selbst ist. — Nicht nur also kann in diesem Immanenzsysteme Gott nicht ohne das absolute All der absoluten Einheit und Unendlichkeit gedacht werden, ohne das Wesen und Seyn Gottes selber aufzuheben; sondern es kann auch nicht einmal dieses Gottgleiche All ohne ein empirisches Universum im Raume und in der Zeit, d. h. ohne eine Welt der Vielheit und des Werdens gesetzt werden; dort ist der Zusammenhang auf eine positive Weise durch das Verhältniß der Identität, hier zwischen der absolut realen göttlichen Welt und einer Sinnenwelt auf eine negative Weise durch die nothwendige Synthesis eines Positiven und Negativen begründet. Das absolut reale All ist nicht von Gott zu trennen, denn es ist selbst Gott; und hinwiederum ist die Sinnenwelt oder die Welt des Endlichen in der Erscheinung im Raume und der Zeit von jenem Gottgleichen All nicht zu trennen; denn mit den Wesenheiten des absoluten All sind auch ihre Relationen auf einander, die ihnen Gott so wenig nehmen als geben kann, nothwendig gesetzt. — Und wenn sich nun auch in allen übrigen neuern und neuesten Systemen der Immanenz das von ihnen geknüpfte Band zwischen Gott und der Welt und die auf irgend eine Weise versuchte objective Begründung der Endlichkeit im Absoluten aufweisen läßt: so dürfte wohl nur das erste und älteste Immanenzsystem der Eleaten für eine Lehre gelten, in welcher Gott ohne die Welt gedacht werden müßte.

Aber auch selbst von diesem reinen logischen oder intelligiblen Pantheismus kann das doch nur in einer gewissen Beziehung, nur in Beziehung nämlich auf die Sinnenwelt, behauptet werden. Denn das All der Eleaten war freilich keine Welt, wofern man unter Welt nur die Sinnenwelt, als den Begriff der einzelnen von

einander verschiedenen, gewordenen und unveränderlichen Dinge versteht, deren Daseyn allerdings von ihnen geläugnet wurde, keinesweges aber das Daseyn einer Welt, von welcher ihre Speculation alle sinnlichen Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, die Prädicate der Vielheit, der Differenz und des Werdens getrennt hatte. Dieses intelligible Gottgleiche All blieb ihnen als die allein reale Welt stehen, ohne übrigens das Band zwischen dieser und der Erscheinungswelt aufzeigen, und den Schein aus dem Seyn, nachdem sie dieses von der Erscheinung gänzlich losgerissen, auf irgend eine Weise erklären zu können.

Dürfen wir nun hiernach die Verschiedenheit der pantheistischen Vorstellungsarten in den Systemen der Emanation und der Immanenz darin nicht setzen: daß in jener Gott, in dieser die Welt geläugnet werde, so wird uns wohl auch kein andrer wesentlicher Punct zu Unterscheidung beider Formen übrig bleiben, als der, welchen wir bereits auseinandergesetzt und festgestellt haben. In allen diesen Systemen wird, wie in der Schöpfungslehre, Gott zugleich mit dem Begriffe der Welt, und diese nicht ohne Gott gedacht; denn sie wird überall vorgestellt als begründet in Gott. Nur in dem Wie dieses Begründetseyns gehen die Ansichten, welche die Schöpfungslehre und eine pantheistische Lehre von dem Verhältnisse der Welt der Dinge zu Gott giebt, auseinander. Auf die Frage nämlich: Wie die Welt in Gott gegründet sey, und wie man sich sonach das Verhältniß derselben zu Gott zu denken habe, vereinigen sich alle pantheistische Theorien, sie mögen nun zu einem System der Emanation oder der Immanenz sich ausgebildet haben, in der Antwort: die Welt ist gegründet in dem Wesen Gottes, oder sie liegt ganz in dem Wesen Gottes, so daß hiernach kein äußeres Verhältniß derselben zu Gott in keinem Sinne statt finden kann. Denn was zu dem absolut nothwendigen Wesen Gottes selber gehört, das kann nicht als ein außer ihm Vorhandenes — nicht als ein praeter Deum — sondern nur

als ein Etwas gedacht werden, das sein Wesen selbst betrifft und mithin in ihm selber, als eine nothwendige Bestimmung seines Wesens anzutreffen ist. Diese, allen pantheistischen Systemen der Emanation wie der Immanenz gemeinsame Vorstellungsart ist es nun aber eben, welche, wie Kant einmal darüber das strenge Verwerfungsurtheil im Namen der Vernunft ausspricht, das Sträuben der Vernunft wider alle die Systeme erregt, wo Gott als die Welturſache nach der Nothwendigkeit seiner Natur angesehen wird, und zugleich die Ursache des Widerwillens entdeckt, den ein jeder dawider fühlt, obgleich er sie nicht immer deutlich entwickeln kann. Und darum auch muß sich die entgegengesetzte, dem System der Creation ausschließend eigene Vorstellungsart, wonach Gott als Urheber der Welt durch einen Act der Freyheit zu denken ist, der Vernunft als die einzig annehmliche, ihrem höchsten speculativen, und vornehmlich ihrem praktischen Interesse allein zusagende Ansicht, empfehlen, so wenig sie auch die Möglichkeit eines solchen Ursprungs des Universums durch eine freie Schöpfung für sich selbst subsistirender Substanzen zu begreifen vermag. Denn freilich hat diese einzige Vernunftansicht von der Welt, als einer Schöpfung, auch das Eigene, daß sie sich zu keiner Einsicht erheben, und auf keine Weise wissenschaftlich ausbilden läßt. Es giebt keine Theorie der Schöpfung, wie es so viele und mannigfaltige Theorien der Emanation, und auch so manche mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildete Formen des Pantheismus als eines Systemes der Inhärenz giebt. Gegründet auf das Princip der Freyheit, muß die Schöpfung durchaus unbegreiflich seyn, wie die Freyheit, als eine unbedingte übersinnliche Causalität, selber unbegreiflich ist. — Das Unbegreifliche des Schöpfungs-Actes, als einer von Stoff- und Zeitbedingungen schlechterdings unabhängigen freyen Wirksamkeit des Schöpfers, im Schaffen selbstständiger, aus sich selbst handelnder Wesen, in seiner Unbegreiflichkeit anerkennend, stellt sich daher die Schöpfungslehre, als eine Lehre des Nichtwissens, allen

den angeblichen Theorien insgesammt entgegen, welche auf positive Einsicht in das Wie des Gegründetseyns des Endlichen im Unendlichen Ansprüche machen, und durch irgend eine versuchte Art und Methode des Begreiflichmachens diese Ansprüche rechtfertigen wollen. Sollte es indessen keinem unter den unzähligen bis jetzt unternommenen Versuchen gelungen seyn, die größte und schwierigste Aufgabe der Speculation zu lösen, indem sie entweder die Schwierigkeiten, welche sich jedem Streben nach positiver Einsicht in das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen entgegen stellen, nicht hinweg zu räumen vermögen, oder wol gar über dem Bestreben, das Unbegreifliche begreiflich machen zu wollen, unvermeidlich auf Ungereimtheiten stoßen und in Vorstellungsarten und Ansichten von Gott und dessen Caussalitätsverhältnisse zur Welt sich verlieren, die selbst schon mit den Forderungen der speculativen Vernunft, vornehmlich aber mit den Ansprüchen des Gewissens und des sittlich religiösen Gefühls in unvertilgbarem Widerspruche stehen: so würde es wohl keine Frage weiter seyn können, ob es vernünftiger, dem speculativen wie insbesondre dem praktischen Interesse der Vernunft angemessener sey, an das Wunder und Geheimniß einer Schöpfung zu glauben, und an diesem Glauben wegen Unbegreiflichkeit der Sache nicht irre zu werden; oder einer zu vollendenden allumfassenden Wissenschaft und Theorie zu Liebe, die so oft schon aber immer vergebens gemachten Versuche zu wiederholen und damit immer nur die alten Irrthümer und Ungereimtheiten zu erneuern oder die alten mit neu ersonnenen eben so willkührlichen und ungereimten Erklärungsarten zu vertauschen.

Die folgende geschichtliche Darstellung der vornehmsten Versuche, welche die bisherige Speculation durch Begründung und wissenschaftliche Ausbildung so vieler verschiedener Systeme der Emanation und des Pantheismus von den ältesten Philosophemen an bis auf die Philosophie unsrer Tage für den Zweck einer mehr oder weniger wissenschaftlichen Lösung der gedachten schwierigsten

Aufgabe unternommen hat, und eine an diese Darstellung sich anschließende unbefangene Prüfung des theoretischen und practischen Werths und Gehalts der Früchte dieser Versuche möge darüber entscheiden: ob die Wissenschaft im Gegensatze mit dem Glauben, oder nicht vielmehr der Glaube im Gegensatze mit dem Wissen in Beziehung auf Gott und sein Verhältniß zur Welt, so wie überhaupt in Rücksicht auf Dinge einer übersinnlichen Welt und deren Zusammenhang mit der Sinnenwelt, als einer Welt der Erscheinungen, der sich selbst und ihre Schranken erkennenden, und im klaren und besonnenen Bewußtseyn dieser Erkenntniß vor dem Wunder des Daseyns verstummenden Vernunft sich mehr empfehlen, und auch seine Rechte und Ansprüche vor ihrem Forum besser und nachdrücklicher geltend machen könne. — In dieser nun folgenden historischen Darstellung wird der Zeitordnung gemäß das Alte dem Neuen und Neuesten vorangehen.

Der nächste Abschnitt möge die Reihe mit Darstellung der vornehmsten pantheistischen Systeme der alten griechischen Philosophen eröffnen, welche auf das Verdienst Ansprüche machen dürfen, die pantheistische Grundidee in wissenschaftlichen Formen ausgesprochen, und nach einer wissenschaftlichen Methode ausgebildet zu haben.

Leicht werden wir alle diese Theorien unter zwei Hauptclassen bringen können, die sich von einander wie Physik und Metaphysik unterscheiden. Von den Systemen eines physischen Pantheismus gilt insgesammt, was Tennemann als den eigenthümlichen Charakter derselben angiebt: daß nämlich in einigen zu dieser Classe zu rechnenden materiellen AllEinslehren die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet wird. — Von allen diesen, die Form des Materialismus annehmenden pantheistischen Systemen unterscheidet derselbe Historiograph den Pantheismus des Xenophanes, und damit ohne Widerrede zugleich den Pantheismus der alten Eleati-

ſchen Schule ſelbſt, von deren Urheber Er aber rühmt, daß derſelbe der erſte ſey, welcher den Pantheismus conſequent, ohne alle Beymiſchung von Materie; aufgeſtellt habe. Daß nun aber auch jeder Pantheismus von der materialiſtiſchen Art in die allgemeine Kategorie der Lehre des ἓν καὶ πᾶν aufzunehmen ſey; dazu halten wir uns durch den Begriff für berechtiget, der im Vorhergehenden vom Pantheismus überhaupt und deſſen verſchiedenen, aus dem pantheiſtiſchen Grundgedanken entwickelten Arten und Formen von uns aufgeſtellt worden.

Dieſem durch das pantheiſtiſche Princip ſelbſt als gültig gerechtfertigten Begriffe zufolge, werden wir überhaupt auch alle Emanationslehren insgeſammt in unſerer nun folgenden, alle Formen derſelben umfaſſenden, Geſchichte der AllEinslehre aufführen dürfen; ſie mögen nun als phyſiſche Syſteme der Materialiſirung der Vernunft und der Naturvergötterung die Geſtalt

Scheinwelt, u. dgl. m. entstanden sind und sich ausgebildet haben. — Mit dieser beginnt demnach eine neue Reihefolge pantheistischer Weltansichten, die wir rückwärts bis zu ihrem Ursprunge aus der gedachten Vermischung ungleichartiger Elemente, so wie vorwärts in der Geschichte ihrer weiteren Schicksale verfolgen können, die sich von ihrem Ursprunge an durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Zeit hinzieht, und immer einen unverkennbaren Einfluß auf die mystisch speculative Denkart und Weltansicht so vieler Philosophen und Theologen geäußert hat. Der Geschichte des Ursprungs und Fortganges und der vielgestaltigen Umwandlungen und Ausbildungsweisen dieser Emanationslehren wird daher auch ein besonderer Abschnitt zu widmen seyn, der sich, der Zeitordnung gemäß, unmittelbar an den nächstfolgenden anschließen muß.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der alten griechischen Philosophie.

Erste Abtheilung.

Der (metaphysische) Pantheismus der Eleatischen Speculation unter der Form eines Systems der Immanenz.

Dem, im nächstvorhergehenden Abschnitte vom Pantheismus im engern und strengern Sinne, festgesetzten Begriffe gemäß, werden wir allerdings mit Buhle den Stifter der ältern Eleatischen Schule, Xenophanes, für den ersten Urheber dieser Lehre erklären müssen, weil von diesem speculativen Denker zuerst ein System dieser Art aufgestellt worden, wodurch Er eben

als erster eigentlicher Pantheist von allen ihm vorangegangenen Emanationslehrern aus der Jonischen und Italischen Schule sich wesentlich unterscheidet. Die Periode des uns bekannten Ursprungs des eigentlichen Pantheismus, den Begriff dieses Lehrgebäudes im engern Sinne genommen, im Gegensatze mit allen und jeden Emanations- und Evolutionstheorien, fällt hiernach freilich erst in das Zeitalter der ältern Eleatischen Schule, deren, in speculativer Denkart und Weltansicht genau mit einander verwandte, wahrhaft metaphysische Denker nicht nur als die ersten, sondern auch zugleich als die einzigen eigentlichen Pantheisten, in dem angegebenen strengen Sinne des Worts, in der ganzen griechischen Philosophie genannt zu werden verdienen.

Um nun aber eine klare und richtige Ansicht von diesem ersten eigentlichen Pantheismus zu gewinnen, wie ihn die erste wahrhaft metaphysische Speculation der Eleaten ausgebildet, wird es vor Allem nöthig seyn, den Grundgedanken hervorzuziehen, welcher diesen Denkern zum gemeinschaftlichen Princip diente, woraus sie ihre Weltansicht entwickelten. Denn wie viel auch oder wie wenig die einzelnen Denker aus dieser Schule in diesem oder jenem mehr oder weniger wesentlichen Puncte unter einander selbst sich unterscheiden mögen, indem ein jeder unter ihnen nach seiner eigenthümlichen Denkart und Methode der philosophischen Reflexion dieselbe Weltansicht auf seine Weise entwickelte, und zu begründen versuchte: so ist doch der Grundbegriff nicht zu übersehen, der allen Speculationen dieser Denker zum Princip diente, und ihrer philosophischen Reflexion die Richtung gab, wodurch sich ihre Philosopheme von denen aller vorhergehender Denker so wesentlich unterscheiden.

Aber nicht genug, daß wir den Grundgedanken herausheben, welcher als der Mittelpunct der Eleatischen Speculation anzusehen ist; — wir müssen auch genau den Sinn treffen, in welchem diese Denker den Begriff nehmen, von welchem sie als der Grundvoraussetzung

ihres Systems ausgingen. Denn eben der Sinn ist es, welcher hier, wie überall, für die richtige Einsicht in den Geist und eigenthümlichen Charakter der alten Eleatischen Speculation und der aus ihr hervorgehenden und durch sie begründeten pantheistischen Weltansicht entscheidet. Und dieser klar und richtig aufgefaßte, und mit Bestimmtheit und Consequenz festzuhaltende Sinn wird uns auch allein nur eine genügende Auskunft darüber geben können, zu welcher von den mancherlei oben beschriebenen Arten pantheistischer Systeme wir den Eleatischen Pantheismus werden zu rechnen haben.

Die Eleaten, bemerkt der scharfsinnige Herbart, welcher den Geist ihrer Speculation so richtig aufgefaßt, und die Vortrefflichkeit derselben nach Verdienst gewürdiget hat (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie 1ste Ausg. S. 124) — die Eleaten können angesehen werden als die Erfinder des höchst wichtigen metaphysischen Hauptsatzes:

die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden.

Da unter den Eleaten Parmenides vornemlich es ist, durch welchen, wie auch Tennemann mit Recht von ihm rühmt, das System der Schule an Deutlichkeit sehr gewonnen: so werden wir uns bei unserer Nachforschung nach dem bestimmten Sinne des so eben angeführten Satzes vornehmlich und zunächst an ihn zu halten haben, zumal da auch Er es eben ist, welcher diesen Grundbegriff an die Spitze seiner Speculation, als Princip derselben, stellte, und aus demselben in einer Reihe consequenter Folgerungen die Grundlehren seines rationalistischen Systems von dem Standpuncte der Speculation aus entwickelte und ableitete.

Derselbe verdienstvolle neuere Geschichtsforscher der Philosophie, Tennemann, welcher dem Parmenides das Verdienst zugesteht, daß durch ihn das rein

ſpeculative Syſtem der Eleaten an Deutlichkeit fo
gewonnen habe, indem Er das, worauf es ber
mehr entwickelte, findet die Grundlage des gan
ſpeculativen Syſtems dieſes Denkers in einer Am
bolie des bloßen Denkens mit dem Erken
d. h. des logiſchen Seyns (eines bloßen w
ſpruchsloſen Gedankendinges) mit dem wahrhaft
len Seyn außer dem bloßen Gedanken. Zu
Begründung des geſammten rationaliſtiſchen Sy
durch bloße logiſche Sätze habe das doppelſinnige
εἶναι ὄν, das bald als die logiſche copula, bald
auch als das wahrhaft Reale ſich deuten laſſe,
verleiten können.

Dieſer Verwechſelung zufolge beruhte alſo,
Tennemann, das geſammte, in ſeinen Folgeru
ſo bündige und conſequente Syſtem auf dem
daß alles Denken reell ſey; und daß mithin
les, was der Verſtand denkt, und wie er es ſeinen
ſetzen gemäß denkt, Realität habe. — Sollte
wirklich der wahre Sinn ſeyn, den wir jenem Gr
gedanken des Eleatiſchen Syſtems unterlegen mü
— ſollte auf einer ſolchen Amphibolie daſſelbe beru
— Wir wollen ſehen.

Wenn Parmenides im 45ſten Verſe ſeines
dichts ſagt:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἐμμέναι —

ſo hat es freilich den Anſchein, daß mit dieſen W
der Eleatiſche Philoſoph ſich beſtimmt über ſeinen
griff vom Seyenden und Realen erklärt, und den
ſpruch darüber gethan habe: Alles, was nur ge
oder genannt werden mag, ſey Realität; es falle
unter den Einen identiſchen Begriff des Exiſtiren
da nichts anderes ſey noch ſeyn könne, als das Wirk

In dieſem Sinne hat auch wirklich ein neuerer
lehrter Ausleger, der verewigte verdienſtvolle Fü
born, in ſeiner Ueberſetzung des P. Gedichts, ſe
Autor gedeutet, indem Er der angezogenen Stelle
Worte unterlegt: „das Sagen, Denken und
Seyn hat alſo Realität.“

Dieſe Auslegungsweiſe der angeführten Worte ſucht derſelbe Schriftſteller, als Commentator ſeines Autors, in der Folge noch, bei Gelegenheit einer weiterhin folgenden Parallelſtelle, in der erläuternden Anmerkung zu derſelben zu rechtfertigen. In dem 88ſten und 89ſten Verſe thut nämlich Parmenides den Ausſpruch:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Dieſe Stelle begleitet Fülleborn mit folgender erläuternden Anmerkung: „Sonderbar, ſagt Er, könnte die folgende Behauptung (in den eben angeführten Worten) ſcheinen, die Parmenides ſchon oben V. 45 berührt hat. Auch das Denken iſt, weil es Gegenſtände, Wirklichkeiten denkt. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts iſt; da der, welcher denkt, Etwas denkt: ſo denkt er folglich etwas Seyendes, und ſein Denken iſt ebenfalls etwas Wirkliches. Man kann nichts denken, was nicht Etwas iſt, und Realität hat: man kann alſo nur mit ſeinem Denken in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben; denn der Gedanke iſt doch etwas Wirkliches." — Was nun aber — kann man hinzuſetzen — von jedem Gedachten gilt, daß es etwas Wirkliches ſey, das gilt auch mit demſelben Rechte von allem blos Gedichteten, allen bloßen Phantasmen, da man auch mit ſeinem Dichten in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben muß. Sehr richtig bemerkt daher ein gelehrter und ſcharfſinniger neuerer Geſchichtsforſcher, der verewigte Tiedemann, bei Darſtellung des Syſtems des Parmenides, wie unter Vorausſetzung des Satzes: Alles Gedachte müſſe Realität ſeyn, die Folgerung nicht abzulehnen ſey, daß man weder irren, noch Unwahrheit reden oder denken könne, weil jeder nothwendig denken und reden müſſe, was exiſtirt. Wer aber das denke und thue, rede Wahrheit.

Die Bündigkeit dieſer Folgerung zugeſtanden, würde alſo doch in der That der ſpeculative Denker Parme-

ſpeculative Syſtem der Eleaten an Deutlichkeit ſo ſehr gewonnen habe, indem Er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte, findet die Grundlage des ganzen rein ſpeculativen Syſtems dieſes Denkers in einer Amphibolie des bloßen Denkens mit dem Erkennen, d. h. des logiſchen Seyns (eines bloßen widerſpruchsloſen Gedankendinges) mit dem wahrhaft realen Seyn außer dem bloßen Gedanken. Zu dieſer Begründung des geſammten rationaliſtiſchen Syſtems durch bloße logiſche Sätze habe das doppelſinnige Wort εἶναι ὄν, das bald als die logiſche copula, bald aber auch als das wahrhaft Reale ſich deuten laſſe, leicht verleiten können.

Dieſer Verwechſelung zufolge beruhte alſo, nach Tennemann, das geſammte, in ſeinen Folgerungen ſo bündige und conſequente Syſtem auf dem Satze: daß alles Denken reell ſey; und daß mithin Alles, was der Verſtand denkt, und wie er es ſeinen Ge-

Dieſe Auslegungsweiſe der angeführten Worte ſucht derſelbe Schriftſteller, als Commentator ſeines Autors, in der Folge noch, bei Gelegenheit einer weiterhin folgenden Parallelſtelle, in der erläuternden Anmerkung zu derſelben zu rechtfertigen. In dem 88ſten und 89ſten Verſe thut nämlich Parmenides den Ausſpruch:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Dieſe Stelle begleitet Fülleborn mit folgender erläuternden Anmerkung: „Sonderbar, ſagt Er, könnte die folgende Behauptung (in den eben angeführten Worten) ſcheinen, die Parmenides ſchon oben V. 45 berührt hat. Auch das Denken iſt, weil es Gegenſtände, Wirklichkeiten denkt. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts iſt; da der, welcher denkt, Etwas denkt: ſo denkt er folglich etwas Seyendes, und ſein Denken iſt ebenfalls etwas Wirkliches. Man kann nichts denken, was nicht Etwas iſt, und Realität hat: man kann alſo nur mit ſeinem Denken in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben; denn der Gedanke iſt doch etwas Wirkliches." — Was nun aber — kann man hinzuſetzen — von jedem Gedachten gilt, daß es etwas Wirkliches ſey, das gilt auch mit demſelben Rechte von allem blos Gedichteten, allen bloßen Phantasmen, da man auch mit ſeinem Dichten in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben muß. Sehr richtig bemerkt daher ein gelehrter und ſcharfſinniger neuerer Geſchichtsforſcher, der verewigte Tiedemann, bei Darſtellung des Syſtems des Parmenides, wie unter Vorausſetzung des Satzes: Alles Gedachte müſſe Realität ſeyn, die Folgerung nicht abzulehnen ſey, daß man weder irren, noch Unwahrheit reden oder denken könne, weil jeder nothwendig denken und reden müſſe, was exiſtirt. Wer aber das denke und thue, rede Wahrheit.

Die Bündigkeit dieſer Folgerung zugeſtanden, würde alſo doch in der That der ſpeculative Denker Parme-

deſſelben mit der bloßen logiſchen Eine
wäre verwechſelt worden, unzuläſſig ſey, und
ßen Mißverſtändniſſen beruhe, denen Parm
wie ſchon Platon bemerkte, leicht unterw
konnte. Sehen wir uns aber zu dieſer An
nöthiget: ſo werden wir auch berechtigt ſeyn,
zogenen Stellen in einem ganz andern Sinn
ten, und ſie vielmehr ſo zu erklären, wie der
Syſtems und die deutlichſten und zuverläßi
hauptungen ſeines Urhebers es erfordern. S
auch wirklich, und vorzüglich die eine Haupt
neuerer vertrauter Kenner und unbefangener
ler des Eleatiſchen Syſtems erklärt, gegen die
liche Erklärungsweiſe älterer und neuerer Aus

„„Völlige Abweſenheit aller Negationen v
„„als dem rein Poſitiven,““ bemerkt Her
Darlegung und Prüfung der Anſicht der E
Befeſtigung des richtigen Begriffs vom Seyn
nem ſchon erwähnten Lehrbuche zur Einleitun
Philoſophie 1ſte Aufl. S. 129) „„ſey der
„„danke bei den Eleaten, und namentlich be
„„menides. Ein reales Prädicat nur
„„Seyende bekommen, und dieſes ſey das
„„aber ohne Zweifel von ſich ſelbſt; denn
„„wöhnlichen Vorſtellungsarten ſeyen als blo
„„aufs entſchiedenſte verworfen.““

Dem in dieſer Reinheit und Einfachheit
ten Eleatiſchen Grundbegriffe vom Seyn gem
tet nun auch Herbart eine der angeführte
ſtellen des Lehrgedichts vom Parmenides
werfung der oben bereits angegebenen Fül
ſchen Erklärung. Es müſſe nämlich nicht hei
Fülleborn überſetzt: „„das Sagen, Denken
Seyn habe Realität; ſondern vielmehr: das
und Erkennen muß das Seyende ſeyn.““ D
Interpret fügt zu Beſtätigung ſeiner gegeben
gern Auslegung noch hinzu: die beigefügte E
Simplicius habe zur Erklärung dienen kö

folge aber noch weiter V. 88, welches gerade die oben bereits von uns angeführte Parallelstelle ist, die Fülleborn gleichfalls nach seiner einmal vorgefaßten Meinung von der Verwechselung des logischen mit dem realen Seyn, deren sich Parmenides schuldig gemacht haben soll, interpretirt und commentirt. Aber der natürliche und einfache, etwas ganz anderes aussagende Sinn dieser Stelle ist doch wohl, auch schon nach dem klaren Buchstaben genommen, schwer zu verkennen. Die Worte sagen ja hier ausdrücklich: „„das „„Denken oder Wissen und der Gegenstand, worauf „„der Gedanke oder das Wissen sich bezieht, ist ein „„und dasselbe; denn ohne das Seyende wirst du das „„Wissen nicht antreffen, da nichts anderes ist oder „„seyn wird außer dem Seyenden.““ —

Also nicht zu einer bloßen gehaltleeren Logik können wir das System der Eleaten durch den mißverstandenen Sinn des Begriffs vom Seyenden machen, als ob sie unter diesem Grundbegriffe ihrer Philosophie mehr nicht als das leere Abstractum der logischen Einerleiheit alles Seyenden sich gedacht hätten. Nein! — Sie haben vielmehr ein System des Realismus begründen und aufstellen wollen, indem sie diesem ihrem Grundbegriffe des Seyenden eine reale Bedeutung gegeben, in welcher er zur Grundlage eines solchen Systems dienen konnte und sollte.

Aber ihr auf diesem Grundbegriffe des Seyns, als eines wahrhaft Objectiven und Realen, erbautes System des Realismus wäre denn doch nur ein System des empirischen Realismus, also auch mehr nicht als bloße Physik, keineswegs Metaphysik gewesen, wofern sie ihren Grundsatz: die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, in einer Bedeutung sollten genommen haben, die ihr System doch immer nicht über eine bloße Physik würde hinausgeführt, und zu einer wahrhaft metaphysischen Weltlehre erhoben haben. — Wofür also sollen wir die alte Eleatische Lehre des ἓν καὶ πᾶν halten? Ists ein

physischer von der materialistischen, oder ein metaphysischer Pantheismus von der idealistischen Art, den wir in ihr finden? —

Es wird hier alles wohl auf die Entscheidung der Frage ankommen: ob die Eleaten aus ihrem Grundbegriffe des Seyns alles Werden, und aus der Einheit und Identität dieses Seyns alle Mehrheit und Differenz ganz und durchaus, oder nur zum Theil und in gewissem Betracht ausgeschlossen. Denn hiernach mußte sich ihre pantheistische Weltansicht so oder anders zu einer metaphysischen, oder nur zu einer physischen gestalten.

Das wissen wir mit aller nur zu wünschenden Zuverlässigkeit, bemerkt ein neuerer gelehrter und kritischer Geschichtsforscher der Philosophie, der verewigte Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 140) von dem ersten Eleaten und dem Urheber der Eleatischen Philosophie selbst: Xenophanes stellte zuerst den Satz auf; das Universum ist Eins oder Alles. Aber dieses Universum; — ist es nach der von Xenophanes vorgetragenen Lehre des ἓν καὶ πᾶν Eines im strengsten Sinne des Worts mit gänzlicher Ausschließung aller Vielheit und Differenz, und giebt es in diesem Universum nur ein Seyn, und schlechterdings kein Werden? — Das ist die Frage, deren genauere Untersuchung von dem entschiedensten Einflusse seyn muß für die Einsicht in die eigenthümliche Form des Eleatischen Pantheismus.

Der gedachte kritische Historiograph der alten Eleatischen Speculation sieht hier Schwierigkeiten in genauerer Bestimmung jenes pantheistischen, von Xenophanes zuerst ausgesprochenen Grundgedankens von der AllEinheit des Universums. „„Fragen wir,““ sagt Er, „„nach dem Verstande dieser vieldeutigen „„Behauptung; dann verlasse uns, wie ihm dünkt, plötz„„lich Licht und Zuverlässigkeit. Mehrere Alten, setz „„Er hinzu, hätten in keine Erläuterung darüber sich „„eingelassen; sey es nun, daß sie nichts Befriedigen-

„des wußten, oder auch aus Mangel an Ueberlegung „keine Dunkelheit gewahr wurden. Andere, und un„ter ihnen vornehmlich Aristoteles, hätten in ihren „Erklärungen so viel Unbestimmtheit übrig gelassen, „daß eine weitere Aufhellung mit Recht noch von ih„nen verlangt werde. Es sey daher auch kein Wun„der, daß die größten Forscher alter Systeme, unter „den Neuern jeder seinen Weg gingen, und durch „manche Fragen die Verwirrung noch verwirrter „machten.“

Der gelehrte und kritische Forscher giebt nun selbst drei verschiedene Bedeutungen an; die jener Hauptsatz haben könne, unter denen Er einer als der annehmlichsten den Vorzug einräumt. Die zuerst aufgestellte Deutungsart der Idee des Einen, als einer einfachen, unausgedehnten, aller Theile beraubten, und durchaus unveränderlichen Substanz wird als eine dem Geiste und den Kenntnissen des Xenophanischen Zeitalters ganz und gar nicht angemessene Vorstellungsart, die erst lange nachher sich entwickelt, geradezu von ihm verworfen. Eine zweite Erklärungsart, wonach das Eine zu denken wäre als ein einförmiger erster Urstoff und als das Substantiale aller Dinge, ausgedehnt und unwandelbar an sich, aber doch wandelbar in seinen Gestalten, und in diesen sich stets verändernd, und aus vielen Partikeln bestehend, findet Tiedemann mit Aristoteles, der sie ausdrücklich verworfen haben soll, gleichfalls nicht annehmlich. Ausschließend also entscheidet Er nach Verwerfung beider andern, in vermeinter Einstimmung mit Aristoteles, der sich sehr bestimmt dafür erklärt haben soll, für eine dritte Deutung, die den Vater der Eleatischen Philosophie nur dem Ganzen, dem Einen und All als solchem, keinesweges aber auch zugleich seinen einzelnen Theilen Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung absprechen läßt. Denn Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung in den einzelnen Theilen könne gar wohl mit der Einheit und Unwandelbarkeit des Ganzen, als eines zusammen-

hängenden Wesens, in Rücksicht auf Einheit und Einförmigkeit der Materie sowohl als auf Einheit der Form bestehen: so wie in einem thierischen Körper, dem das Universum gleiche, das Ganze, ohngeachtet aller Veränderungen in den einzelnen Theilen, doch immer dasselbe bleibt.

Auf diese Weise also sollte der Vater der Eleatischen Philosophie den Widerstreit zwischen Vernunft und Erfahrung in Vereinbarung des Seyns und des Werdens auszugleichen gesucht, und damit zugleich auf einen höhern Standpunct über die Physik zur Metaphysik sich erhoben haben?

Unser Tiedemann erwähnt bei dieser Gelegenheit auch des vom Simplicius angeführten Ausspruches des Theophrast über des Xenophanes Eins, daß nämlich die Untersuchung darüber nicht für die Physik gehöre; mit welchem Ausspruche es allerdings wohl seine Richtigkeit habe, in so weit nämlich die Naturlehre, nach Aristoteles Bestimmung ihres Objects, mit dem sich befaßt, was in Xenophanes System von der ganzen Natur ausgeschlossen, obwohl einzelnen Theilen noch gelassen werde. Xenophanes Einheit würde sonach doch nicht der Naturlehre, sondern einer höhern Wissenschaft angehören. — Das leidet nun wohl keinen Zweifel, daß Xenophanes, als erster Vertheidiger und Erfinder des unter mancherlei Einkleidungen bis auf diesen Tag auftretenden Lehrbegriffs von Weltewigkeit (nicht dem bloßen Stoffe, sondern auch der Form nach), dessen Erfindung und Vertheidigung eben Tiedemann selbst dem ersten Eleaten ohne Bedenken zuschreibt, nicht zur Classe derjenigen Naturphilosophen zu rechnen sey, welche das Weltall aus einem Chaos entstehen, und allmählig sich ausbilden ließen; auch in dieser Geschichte der genetischen Entwikkelung des Universums abwechselnde Perioden des Ausganges aus dem Chaos und hinwiederum der Rückkehr in dasselbe annahmen. Denn diese Physiker, zu dem Lehrbegriffe eines physischen Emanatismus sich beken-

send, lehrten, wie Tiedemann auch ganz richtig bemerkt, vom All nicht, und konnten von ihm nicht lehren, daß es das Nämliche bleibe für und für, indem durch unaufhörliche Umwandlungen aller Theile nach einander es unausbleiblich anders müsse gestaltet werden. Von allen diesen physischen, wie überhaupt von allen und jeden Emanationslehren, unterschiede sich demnach, auch unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Deutungsart, die Lehre des Xenophanes von dem Einen und All noch immer so wesentlich, daß sie mit keiner derselben vermengt werden könnte; vielmehr im Gegensatze mit ihnen allen als diejenige Form der AllEinslehre sich bewährte, welche wir als die dem strengen eigentlichen Pantheismus eigenthümliche im nächstvorhergehenden Abschnitte beschrieben haben.

Aber die Ehre könnten wir doch dem ersten Eleaten nicht lassen, welche Tennemann ihm erweist, daß er nämlich der erste gewesen sey, welcher den Pantheismus consequent, ohne alle Beimischung von Materie aufgestellt habe. Dieses Verdienst könnte wohl einem Lehrbegriffe nicht gebühren, welcher das Universum mit einem thierischen Körper verglichen, und keinen Unterschied zwischen der Einen absoluten Substanz und der Materienmasse anerkannt, wenigstens nicht alle körperliche Natur des Universums geläugnet hätte. Von Anerkennung eines reellen und absoluten Gegensatzes zwischen der Substanz als Phänomenon und Noumenon könnte nun vollends gar nicht die Rede seyn; und darum auch nicht von dem Unterschiede zwischen einer bloßen Sinnen- und einer intelligiblen Welt. Denn dieser Lehrbegriff könnte, unter Voraussetzung der Richtigkeit jenes angenommenen Sinnes, doch immer nur Eine Welt als die absolut reale anerkennen, die Sinnenwelt nämlich, über die er gar nicht hinausginge, sondern nur eine zwiefache Ansicht von derselben faßte; die eine unter dem Gesichtspuncte einer Welt des Seyns, von Seiten ihrer ewigen und unveränderlichen Einheit und Allheit in Form und Ma-

terie; die andere unter dem Geſichtspuncte einer A
des Werdens, von Seiten ihrer einzelnen, ſtets
denden und wechſelnden mannigfaltigen Theile.
wahre Naturvergötterung alſo; — Identification
Göttlichen, als des abſolut Einen und All mit der
nenwelt, um welcher Identification willen der alte
nophaniſche Pantheismus auf eine noch viel ti
Stufe zu ſtehen käme, als der Spinozismus,
cher das Verhältniß des Seyns zum Werden doch
nesweges ſetzt als ein bloßes Verhältniß des Ga
zu ſeinen einzelnen Theilen, ſondern vielmehr als
Verhältniß des unbedingten Grundes zu der dad
bedingten Folge, des urſprünglichen, abſoluten S
zum abgeleiteten, in jenem gegründeten Seyn. Xe
phanes hätte hiernach zu wirklichen, und noch
ſubſtantiellen Theilen der Einen abſoluten Subſtanz
macht, worin Spinoza nichts weiter als bloße n
ſelnde Accidenzien oder Modificationen der Einen
wandelbaren Subſtanz erkannte, die von der Sub
ſelbſt toto genere verſchieden ſeyen, und keinesw
gleichartig mit derſelben, wie die Theile mit ihrem
zen gleichartig ſeyn müßten.

Wenn daher Bayle, in deſſen Ausſpruche: „
nophanes Lehre ſey entweder ganz oder gröſtent
doch ſpinoziſtiſch" Tiedemann eine Beſtätigung
die Richtigkeit ſeiner eigenen Anſicht von dieſer
zu finden meint, auch wirklich mit dieſem Ausſp
auf eine weſentliche Identität zwiſchen dem alten
theismus des Xenophanes und dem neuern des S
noza hat hindeuten wollen: ſo durfte denn doch
dieſer Identität der oben gedachte große und weſen
Unterſchied, welcher den alten von dem neuern
theiſten trennt, nicht überſehen werden. Dieſen ſo
deutenden Unterſchied hat der ſcharfſichtige Kr
Bayle auch wirklich nicht nur nicht überſehen,
dern ſogar dem ältern Pantheiſten in ſpeculativer
ſicht einen entſchiedenen Vorzug vor dem neuern
ſtanden, darum, weil jener ausdrücklich behauptet

Eine und einzige, ewige und unendliche Wesen müsse auch unbeweglich und unveränderlich seyn. Wegen dieses Vorzuges will nun aber auch Bayle des Xenophanes Lehre für einen viel gefährlichern Pantheismus gehalten wissen, als den, welchen Er im Art. Spinoza widerlegt habe. „„Denn Spinoza's Lehre führe ihr Verwahrungsmittel in der Veränderlichkeit oder beständigen Verderblichkeit bei sich, die er der göttlichen Natur in Ansehung ihrer Modificationen beilegt: diese Vergänglichkeit empöre die gesunde Vernunft, sie sey auf einmal den kleinen und großen Geistern höchst anstößig. Dagegen sey die Unveränderlichkeit jeder Art und in allem Betracht, welche Xenophanes dem ewigen und unendlichen Wesen beilegt, eine Lehre der allereinfachsten Gottesgelahrtheit; sie könne daher wegen des Uebrigen der Lehre verführerischer seyn.““ —

Doch wozu bedarf es auch überall hier noch fremder Zeugnisse und Autoritäten, wo der Autor selbst, als sein eigener authentischer Ausleger, durch die ausdrücklichsten und unzweideutigsten Aeußerungen klar und bestimmt genug sich erklärt? Oder wie in aller Welt wäre es möglich gewesen, daß in dem Kopfe eines Denkers, welcher eben an dem Begriffe des Entstehens anstieß, und die Möglichkeit alles Werdens von seinem genommenen Standpuncte, auf welchem er von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirte, unbegreiflich finden mußte, die Vorstellung hätte aufkommen und sich festsetzen können, es sey das Seyn mit dem Werden doch auf irgend eine Weise vereinbar, ohne dadurch in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen? Nimmermehr konnten in dem consequenten Kopfe desselben Denkers zwei einander so schnurstracks widerstreitende Sätze sich unter einander vertragen, wie die beiden Sätze sind: es könne Etwas weder aus Nichts noch auch aus Etwas, also schlechterdings auf keine Weise entstehen; und: es könne doch ein Werden und Entstehen in den einzelnen Theilen des unentstandenen und unveränderlichen Ganzen statt fin-

den, ohne daß das Ganze als solches eine Veränd
dadurch und einen Wechsel erleide. Müßte sich
dabei dem nachdenkenden Verstande des Philos
nothwendig die Frage aufdringen: Aber woraus a
besteht denn wohl das Ganze, als aus allen seinen
len zusammengenommen? Und wie ist es demnach
lich, daß Entstehen und Werden, Veränderung
Wechsel in den einzelnen Theilen vorgehen, und
noch das aus diesen veränderlichen und vergäng
Theilen bestehende Ganze unverändert bleiben, un
unveränderlich und beharrend auch der Form, nicht
der Substanz nach gedacht werden könne! —
scharfsinnige und consequente Denker erkannte n
deutlich die Unmöglichkeit einer Vereinbarung des
und des Werdens, daß er darum auch allen S
sinn aufbot für den inductorischen Erweis des S
es könne nicht nur aus Nichts Nichts entstehen,
chen Grundsatz er mit allen Physikern vor ihm al
unbezweifeltes Axiom voraussetzen konnte; sonde
könne auch selbst aus Etwas Nichts entstehen,
es in diesem Falle entweder aus einem ähnlichen,
einem nicht ähnlichen Dinge entstehen müßte; w
beides unmöglich sey, aus den von dem Eleaten
führten Gründen.

Den Grundsatz: daß es irgend ein nicht gen
nes, ursprüngliches Seyn geben müsse, weil aus
Nichts entstehen kann, hatte Xenophanes, wi
so eben bemerkt, mit allen Physikern gemein.
durch den andern Grundsatz: daß auch in dem S
den Nichts geworden sey, man möge das Seyend
dem darin Gewordenen als gleichartig, oder als
gleichartig annehmen, unterschied sich der Eleate
Metaphysiker, von allen bisherigen Physikern.
dieser Satz eben war es, der ihn nöthigte, von
bisher betretenen Wege aller Physiker abzuweichen,
eine ganz andere Weltansicht als die der Physik
begründen und aufzustellen.

Eine und einzige, ewige und unendliche Wesen müsse auch unbeweglich und unveränderlich seyn. Wegen dieses Vorzuges will nun aber auch Bayle des Xenophanes Lehre für einen viel gefährlichern Pantheismus gehalten wissen, als den, welchen Er im Art. Spinoza widerlegt habe. „„Denn Spinoza's Lehre führe ihr Verwahrungsmittel in der Veränderlichkeit oder beständigen Verderblichkeit bei sich, die er der göttlichen Natur in Ansehung ihrer Modificationen beilegt: diese Vergänglichkeit empöre die gesunde Vernunft, sie sey auf einmal den kleinen und großen Geistern höchst anstößig. Dagegen sey die Unveränderlichkeit jeder Art und in allem Betracht, welche Xenophanes dem ewigen und unendlichen Wesen beilegt, eine Lehre der allereinsten Gottesgelahrtheit; sie könne daher wegen des Uebrigen der Lehre verführerischer seyn.““ —

Doch wozu bedarf es auch überall hier noch fremder Zeugnisse und Autoritäten, wo der Autor selbst, als sein eigener authentischer Ausleger, durch die ausdrücklichsten und unzweideutigsten Aeußerungen klar und bestimmt genug sich erklärt? Oder wie in aller Welt wäre es möglich gewesen, daß in dem Kopfe eines Denkers, welcher eben an dem Begriffe des Entstehens anstieß, und die Möglichkeit alles Werdens von seinem genommenen Standpuncte, auf welchem er von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirte, unbegreiflich finden mußte, die Vorstellung hätte aufkommen und sich festsetzen können, es sey das Seyn mit dem Werden doch auf irgend eine Weise vereinbar, ohne dadurch in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen? Nimmermehr konnten in dem consequenten Kopfe desselben Denkers zwei einander so schnurstracks widerstreitende Sätze sich unter einander vertragen, wie die beiden Sätze sind: es könne Etwas weder aus Nichts noch auch aus Etwas, also schlechterdings auf keine Weise entstehen; und: es könne doch ein Werden und Entstehen in den einzelnen Theilen des unentstandenen und unveränderlichen Ganzen statt fin-

Metaphysikern auf ihrem genommenen Standpuncte der Vernunft schon in hellem Lichte erschienen wäre, und wenn eben diese Idee die ersten wahrhaft metaphysischen Denker zu ihrem Hauptsatze geführt hätte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe auf keine Weise durch Gegensätze bestimmt werden; wer möchte aus einem solchen Grunde die Wahrheit einer Thatsache bezweifeln oder gar verwerfen wollen, für welche der klare Buchstab und der Geist des Systems selbst als authentischer Zeuge auftritt! Der das Verdienst und speculative Talent des ersten Eleaten nicht verkennende Tiedemann kann doch selbst dem Xenophanes den Ruhm nicht vorenthalten: „„die Vernunft zuerst auf ihre eigentliche Bahn in speculativen Untersuchungen von der höchsten Art geleitet zu haben durch das Bemühen, seine meisten Sätze aus Begriffen und allgemeinen Grundsätzen a priori zu erweisen, und nach einer exemplarischen Methode die aus diesen Grundbegriffen und Grundsätzen abgeleiteten Wahrheiten so bündig in einander zu ketten. Dieser Weg sey von keinem Vorgänger noch gesehen, von keinem noch betreten, und so festen Tritts gleich Anfangs gewandelt worden; so daß man fürwahr staunen müsse ob der Größe des Geistes, der so kühn und rasch in der Intellectual-Welt schwindelnde Höhen sich hinaufschwang.““ — Aber diese Charakteristik, und mit ihr die Anerkennung und das gerechte Lob dieses Verdienstes, kann dem ersten Eleaten doch nur als dem ersten wahrhaften Metaphysiker gelten, der als solcher sich wirklich auf den Standpunct der reinen speculativen Vernunft erhoben, mit deren Auge Er in der Welt nur ein Seyn, nirgends aber ein Werden erblickt hat.

Daß schon der erste Eleate, gleich seinen Nachfolgern, sich wirklich zu jenem höheren Standpuncte der Speculation erhoben, auf welchem Er die Ueberzeugung gewann: es sey in der Welt nur ein Seyn, aber kein Werden; — das haben denn auch an-

nuere Geschichtsschreiber dieser Philosophie einstim-
merkannt. Gleichwohl mögen sie dem speculativen
er nicht zutrauen, daß Er in Bestimmung des
bbegriffs seines Systems von allen sinnlichen Be-
ungen gänzlich abstrahirt habe. Denn sie lassen
Xenophanes, wie auch selbst den Parmeni-
und Melißos der Einen absoluten Substanz
icate beilegen, die mit der absoluten Einheit und
chheit ihres reinen Seyns und Wesens schlechter-
unvereinbar sind — die Prädicate der Aus-
ung, der Erfüllung des Raumes und der
alt. So meint Tennemann: daß Xeno-
es die Idee von der einen vollkommensten Sub-
, indem Er sie hypostasirt, in den Raum habe
müssen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Hier eben
sich die schwache Seite dieses pantheistischen Sy-
, dessen Urheber zwar von allen Bedingungen der
enwelt abstrahirt, aber doch des Raumes, als der
äußerer Anschauung, nicht entbehren kann, um
Idee Realität geben, und das Object derselben,
xistirendes Wesen, denken zu können. Ja selbst
äußere Kugelgestalt soll dem Xenophanes
nehr als ein bloßes Bild zur Versinnlichung der
hheit und Identität der Eigenschaften der absolu-
öttlichen Substanz gegolten haben. Dieselbe sinn-
Vorstellungsart, die der Lehrer von der absoluten
stanz gefaßt, wird auch dem Schüler zugeschrieben.
Parmenides, meint Tennemann, habe sich
thigt gesehen, die Idee der absoluten Substanz, in-
Er sie verwirklichet, in den Raum zu setzen, da
as, was jedem äußern Objecte als einzige Bedin-
seines Daseyns zum Grunde liegt und die Be-
ung seiner Anschauung ausmacht, den Raum näm-
nicht aufheben können, weil es wohl möglich sey,
Gegenstände in Räume aufzuheben, aber nicht den
m selbst zu vernichten. Darum finde man auch
:, daß Parmenides schon den Raum bestritten
, ob Er gleich, wie sein System es erforderte, den

Wechsel des Ortes läugnen müssen. Beide Be
Raum und Weltall schienen vielmehr in
Kopfe in Eins zusammengeflossen zu seyn. Und
die Begränzung des Alls durch eine sphärische
soll für den Parmenides kein bloßes Bild g
seyn. —

Von dem Eleaten Melissos meint zwar
nemann, daß derselbe die Widersprüche wahrsch
zuerst entdeckt, in welche sich Xenophanes und
menides durch ihre sinnliche Vorstellungsart vo
Einen Realen, als einem begränzten Körper, verw
und daher durch die Behauptung: das Eine dürfe
unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden,
Widersprüche zu entfernen gesucht habe. Aber, e
diese Widersprüche gänzlich aus dem Wege zu rä
habe Er sie doch nur den ersten Blicken gewissern
zu entrücken vermocht, weil ja doch noch imm
Ausdehnung, und die Erfüllung des Rau
durch das Reale übrig geblieben sey, die mit de
heit des Substantiellen im Widerspruche stand.
haben auch unter den Neuern mehrere Beurtheile
Eleatischen Systems an dem Samischen Weltweis
rügt, und ihn deshalb geradezu des groben Mate
mus beschuldigt. So glaubt Buhle einen Hau
terschied zwischen Parmenides und Melissos
in zu finden, daß jener die Weltsubstanz nur al
telligibel, Melissos dagegen als materiel
angenommen haben. Und Tiedemann macht
Melissos geradezu den Vorwurf: daß sein S
auf groben Materialismus hinausgehe, indem sei
oder Eins doch im Grunde nichts sey als Mat
Denn ,,,,eine ausgedehnte, solide, (den Raum erfül
Substanz, wofern sie keine von den uns erschein
Formen, noch statt derselben andere haben soll;
sey sie anders, als eine einförmige, oder, ge
zu reden, eine unförmliche Materie! Hat sie
eine von den uns erscheinenden Formen, z. B.
eine Kugelgestalt, höre sie darum auf Materie zu

dere neuere Geschichtsschreiber dieser Philosophie einstimmig anerkannt. Gleichwohl mögen sie dem speculativen Denker nicht zutrauen, daß Er in Bestimmung des Grundbegriffs seines Systems von allen sinnlichen Bestimmungen gänzlich abstrahirt habe. Denn sie lassen den Xenophanes, wie auch selbst den Parmenides und Melißos der Einen absoluten Substanz Prädicate beilegen, die mit der absoluten Einheit und Einfachheit ihres reinen Seyns und Wesens schlechterdings unvereinbar sind — die Prädicate der Ausdehnung, der Erfüllung des Raumes und der Gestalt. So meint Tennemann: daß Xenophanes die Idee von der einen vollkommensten Substanz, indem Er sie hypostasirt, in den Raum habe setzen müssen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Hier eben zeige sich die schwache Seite dieses pantheistischen Systems, dessen Urheber zwar von allen Bedingungen der Sinnenwelt abstrahirt, aber doch des Raumes, als der Form äußerer Anschauung, nicht entbehren kann, um seiner Idee Realität geben, und das Object derselben, als existirendes Wesen, denken zu können. Ja selbst die äußere Kugelgestalt soll dem Xenophanes für mehr als ein bloßes Bild zur Versinnlichung der Gleichheit und Identität der Eigenschaften der absoluten göttlichen Substanz gegolten haben. Dieselbe sinnliche Vorstellungsart, die der Lehrer von der absoluten Substanz gefaßt, wird auch dem Schüler zugeschrieben. Auch Parmenides, meint Tennemann, habe sich genöthigt gesehen, die Idee der absoluten Substanz, indem Er sie verwirklichet, in den Raum zu setzen, da Er das, was jedem äußern Objecte als einzige Bedingung seines Daseyns zum Grunde liegt und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nämlich, nicht aufheben können, weil es wohl möglich sey, die Gegenstände in Räume aufzuheben, aber nicht den Raum selbst zu vernichten. Darum finde man auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten habe, ob Er gleich, wie sein System es erforderte, den

Wechſel des Ortes läugnen müſſen. Beide Begriffe: Raum und Weltall ſchienen vielmehr in ſeinem Kopfe in Eins zuſammengefloſſen zu ſeyn. Und auch die Begränzung des Alls durch eine ſphäriſche Figur ſoll für den Parmenides kein bloßes Bild geweſen ſeyn. —

Von dem Eleaten Meliſſos meint zwar Tennemann, daß derſelbe die Widerſprüche wahrſcheinlich zuerſt entdeckt, in welche ſich Xenophanes und Parmenides durch ihre ſinnliche Vorſtellungsart von dem Einen Realen, als einem begränzten Körper, verwickelt, und daher durch die Behauptung: das Eine dürfe nicht unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden, dieſe Widerſprüche zu entfernen geſucht habe. Aber, anſtatt dieſe Widerſprüche gänzlich aus dem Wege zu räumen, habe Er ſie doch nur den erſten Blicken gewiſſermaßen zu entrücken vermocht, weil ja doch noch immer die Ausdehnung, und die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig geblieben ſey, die mit der Ein-

auch einer derſelben inwohnenden Kraft, als des Princips aller Thätigkeit und alles Lebens in der Natur, die Entſtehung und Beſchaffenheit ſowohl als den Zuſammenhang der Naturphänomene unter einander gemäß den erkannten Geſetzen der Wirkſamkeit jenes dynamiſchen Princips auf eine objectiv-gültige Weiſe zu erklären: ſo werden wir das Eleatiſche Syſtem doch auch nicht zur Phyſik rechnen können. Es würde demnach weder der Phyſik noch der Metaphyſik angehören. Nicht der Phyſik; weil es die eigentliche Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft, ſtatt ſie zu löſen, gänzlich umgeht und aus der Acht läßt, alles Werden und alle Veränderung und Bewegung für einen bloßen täuſchenden Schein der Sinne erklärend. — Aber auch nicht der Metaphyſik; wofern die Eleatiſche Speculation das Object ihrer Idee des abſoluten Seyns in die Sinnenwelt herabgezogen, und das, was nur zur Erſcheinung als bloße Bedingung der ſinnlichen Objectivität gehört, den Raum nämlich, auf das überſinnliche Seyn und Weſen des wahrhaft und ausſchließend Realen übergetragen hätte. —

Darum ſchon glauben wir alſo der idealiſtiſchen, von der Natur, vom Standpunkte der Vernunft aus, abgewandten Denkart der Eleaten eine reinere und conſequentere Anſicht vom Seyn und deſſen Bedingungen zutrauen zu dürfen; und es daher auch weit annehmlicher zu finden, daß ſie ihren Begriff des Seyns in einem wahrhaft metaphyſiſchen Sinne genommen, und dieſem Sinne gemäß auch ſelbſt die Prädicate und Beſtimmungen der Raumeserfüllung und Raumesbegränzung aus demſelben ausgeſchloſſen haben.

So hat denn auch wirklich ein neuerer ſcharfſinniger Ausleger und Kritiker der Eleatiſchen Philoſophie, welcher die Speculation derſelben mit mehr Gerechtigkeit nach ihrem Verdienſt gewürdiget, den Hauptgedanken ihres Syſtems gedeutet. „„Um nirgends — bemerkt der ſcharfſinnige Herbart, bei Darlegung und Würdigung der alten Eleatiſchen Speculation, — um

nirgends das Nichts zuzulaſſen, und dem Seyenden keine Gränzen zu geben, verſetzen die Eleaten das Seyende eben ſo continuirlich (ohne Abſatz und Scheidung der verſchiedenen Stellen) in den unendlichen Raum, wie es in der unendlichen Zeit ohne Unterſchied der Momente muß gedacht werden. Die Bedeutung der Raum-Ausfüllung aber, ſo wie der zeitlichen Ewigkeit, daß ſie nämlich nicht als reales Prädicat, ſondern bloß als ein Ausdruck der Freyheit von aller Negation ſoll angeſehen werden, ergab ſich aus der geforderten Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität im Raume; und aus der Verneinung der Vergangenheit und Zukunft für das gleichwohl nicht Entſtehende noch Vergehende. Ja man könne, fügt der kritiſche Ausleger der Eleatiſchen Lehre hinzu, noch zweifeln: ob dieſer Ausdruck nicht bloßes Bild ſeyn ſolle; denn ein anderer Ausdruck ſcheine vielmehr Intenſion anzukündigen, und zwar, um alle Vielheit abzuwehren, und reine Identität gelten zu machen.""

Dieſer Zweifel erhält ein bedeutendes Gewicht durch die Art und Weiſe, wie Zeno, der ſcharfſinnige Schüler des Parmenides, das Syſtem ſeines Lehrers gegen die entgegengeſetzten Syſteme des empiriſchen Realismus zu vertheidigen ſucht. Zu den Gründen, mit welchen dieſer ſubtile Dialektiker die Realität der Erfahrung beſtritt, gehört vornehmlich auch die Läugnung der Realität des Raumes ſelbſt, weil derſelbe, wenn er als ein Reales exiſtiren ſollte, entweder nirgend, oder in einem andern Raume, ſo wie dieſer hinwiederum in einem dritten, und ſo in's Unendliche fort, — exiſtiren müßte. Durch dieſe Beſtreitung des objectiven Seyns des Raumes, dieſer Bedingung aller ſinnlichen Objectivität, und des Behälters, in welchem alles empiriſch Wirkliche als ſubſiſtirend gedacht werden muß, zerſtörte der ſcharfſinnige Denker, wie Tennemann ſehr richtig bemerkt, den feſten Grund, auf welchem jedes Syſtem des empiriſchen Realismus konnte aufgebaut werden. Aber indem Er darauf aus-

ging, durch Bestreitung der objectiven Realität des Raumes die Grundlage aller Systeme des empirischen Realismus von Grund aus zu untergraben, muß Er doch die Ueberzeugung gehabt haben, daß dasjenige System, welches Er angenommen und mit einer so ungemeinen dialektischen Kunst zu vertheidigen bemüht war, nicht selbst auf einer solchen Grundlage ruhte, indem es die objective Realität des Raumes nicht bezweifelt, sondern anerkannt und vorausgesetzt hätte. Und es läßt sich doch wohl kein Grund denken, der uns zu dem Zweifel berechtigen könnte: ob Zeno auch wirklich das System des Lehrers richtig verstanden, und in den eigenthümlichen Sinn und Geist desselben eingedrungen sey. — Dürfen wir aber annehmen: Zeno habe den Geist der Speculation seines Lehrers vollkommen klar und richtig aufgefaßt; — Er habe also den absoluten Gegensatz zwischen dem empirisch-Wirklichen und dem reinen Seyn an sich als die absolute Scheidewand erkannt, die dieses reinmetaphysische System seiner Schule von allen und jeden Systemen des empirischen Realismus trennt: so wird es auch ganz begreiflich, warum Er seine Angriffe vornehmlich auf die Realität des Raumes selbst richtete. Er konnte dem System seiner Schule keinen bessern Dienst erweisen, und durch nichts sicherer als durch diese Bestreitung jeden Schatten von Verdacht entfernen, den die sinnlichen Vorstellungsarten von Ausdehnung, Erfüllung des Raumes und Gestalt auf dieses Intellectualsystem werfen konnten, wenn man sie nicht für bloße bildliche Ausdrücke: nämlich die durchgängige und einförmige Raumserfüllung, als Sinnbild der absoluten Gleichheit und Identität, so wie die Kugelgestalt, als Symbol der absoluten Vollständigkeit und Totalität des seyenden Einen, nehmen wollte. Wir dürfen also wohl annehmen, daß auch die ersten Eleaten, welche das System selbst aufgestellt und zu begründen versucht, eben so gut den Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raumes eingesehen, wie der scharfsinnige

nirgends das Nichts zuzulaſſen, und dem Seyenden keine Gränzen zu geben, verſetzen die Eleaten das Seyende eben ſo continuirlich (ohne Abſatz und Scheidung der verſchiedenen Stellen) in den unendlichen Raum, wie es in der unendlichen Zeit ohne Unterſchied der Momente muß gedacht werden. Die Bedeutung der Raum-Ausfüllung aber, ſo wie der zeitlichen Ewigkeit, daß ſie nämlich nicht als reales Prädicat, ſondern bloß als ein Ausdruck der Freyheit von aller Negation ſoll angeſehen werden, ergab ſich aus der geforderten Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität im Raume; und aus der Verneinung der Vergangenheit und Zukunft für das gleichwohl nicht Entſtehende noch Vergehende. Ja man könne, fügt der kritiſche Ausleger der Eleatiſchen Lehre hinzu, noch zweifeln: ob dieſer Ausdruck nicht bloßes Bild ſeyn ſolle; denn ein anderer Ausdruck ſcheine vielmehr Intenſion anzukündigen, und zwar, um alle Vielheit abzuwehren, und reine Identität gelten zu machen ////

zeitliches Seyende gesetzt, auch noch durch positive Prädicate zu bestimmen: diese Verlegenheit durfte sie auf keine Weise in der Ueberzeugung irre machen, daß es sey, und als das wahrhaft und alleinige Reale existiren müsse, wenn anders nicht die irrige und trügerische Lehre vom Nichtseyn zur Lehre der Wahrheit werden solle. Aber es fand doch auch die Eleatische Speculation in dem reinen Wissen oder Selbsterkennen ein positives und reales Prädicat, welches dem Seyenden beizulegen sey. — Im System des ersten Eleaten finden wir dieses reale Prädicat des Wissens deutlich und bestimmt ausgesprochen. Denn ohne Zweifel dürfen wir es dem consequenten Denker wohl zutrauen, daß Er die Begriffe von Empfindungs- und Denkkraft, als reale Prädicate auf das Seyende übergetragen, in einer Bedeutung genommen haben wird, welche die negative Bestimmung der Veränderlichkeit, als widerstreitend der Unveränderlichkeit des reinen Seyns, völlig ausschloß. Und dürfen wir der oben bereits angeführten, und nach ihrer Bedeutung beurtheilten Stelle des Parmenides (im 45. Verse seines Lehrgedichts)

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἐμμέναι

mit Verwerfung der schon gerügten Unrichtigkeit der Fülleborn'schen Uebersetzung, den Sinn, für dessen Richtigkeit auch des Simplicius Erklärung zeugt, unterlegen: das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; so hat auch Parmenides seinem AllEinen das Prädicat des Denkens, welches Er für Realität erkannte, mit ausdrücklichen Worten beigelegt. Im System des Melissos findet sich jedoch auch nicht einmal dieses Prädicat; — es ist hier nichts als das reine, lautere Seyn, in seiner absoluten Einheit, Einfachheit und Identität, ohne alle weitere Bestimmung des Was ausgesprochen.

Aus diesem ersten Grundbegriffe und Grundsatze des AllEinen, als des absolut Seyenden, welcher der Mittelpunkt der alten Eleatischen Speculation ist, in

Vertheidiger dieſes Syſtems; und daß ſonach alle, dieſem Seyenden beigelegten ſinnlichen Prädicate von Raumserfüllung und Raumsbegränzung keine reale poſitive Bedeutung für ſie hatten, ſondern ihnen für mehr nicht als für bloße Bilder zu Verſinnlichung der gedachten Eigenſchaften des überſinnlichen Seyns und Weſens dienen ſollten. Und ſo wenig demnach Zeno an der objectiven Realität der Idee des intelligiblen AllEinen verzweifeln durfte, obſchon Er den Gegenſtand dieſer Idee nicht in den Raum, deſſen Realität er zerſtört hatte, verſetzen konnte: ſo wenig durften auch die übrigen Eleaten in die Alternative ſich gebracht ſehen, entweder die objective Realität der Idee des abſoluten Seyns aufzugeben, und ſonach die ganze Idee für mehr nicht, als für eine bloße, aller Realität ermangelnde, Idee der Vernunft zu halten; oder den Gegenſtand dieſer Idee in den Raum zu verſetzen, als die einzige Bedingung alles Daſeyns überhaupt. Hier gab es für ſie ein drittes: den Raum lediglich für die Bedin-

welcher jener Idee des reinen intelligiblen Seyns mehr nicht denn eine bloß subjective Gültigkeit und Wahrheit zugestehen will.

Als Metaphysiker bekannten sich demnach die Eleaten unter jenen Voraussetzungen zum Realismus, aber nicht zu einem empirischen, sondern einem rationalen, oder intelligiblen; indessen sie als Physiker nur für empirische Idealisten zu achten sind. Denn obschon sie — was bereits Xenophanes, vornehmlich aber Parmenides auch wirklich gethan hatte — zu einer Naturlehre zwar Anstalten getroffen, und den Versuch gemacht, die Phänomene der Sinnenwelt, den Ursprung nämlich und die Beschaffenheit der vielen und veränderlichen Dinge in derselben aus gewissen angenommenen Principien zu erklären: so sollte das hier angenommene und aufgestellte Erklärungsprincip der Duplizität, und das ganze darauf gegründete System der Physik doch mehr nicht denn bloße subjective Gültigkeit und Wahrheit haben; also kein Realismus seyn, sondern ein bloßer empirischer Idealismus, in welchem der Wahn und die Meinung über die Natur, als bloße subjective, obgleich unvermeidliche Vorstellungsarten ohne alle wahrhafte Objectivität und Realität, aus einer annehmlichen Hypothese erklärt werden sollten.

So manches Unterscheidende und Eigenthümliche wir daher auch immer in der individuellen Denkart und Gemüthsstimmung jedes Einzelnen unter den Eleaten, so wie in der besondern Methode der Begründung, Entwickelung und Darstellung der gemeinschaftlichen Grundlehren antreffen mögen: immer wird doch dieselbe Ansicht, gegründet auf dasselbe Princip und denselben Grundgedanken von dem Einen und einfachen, absoluten Seyn, uns begegnen.

Und eben darum, weil sie einerseits die objective Realität dieser Idee des reinen Seyns schon voraussetzten, und andrerseits den Widerspruch zwischen ihr und der Erfahrung entdeckten, glaubten sie die Erfahrung

für eine bloße Täuschung erklären zu müssen. Die Ueberzeugung jedoch, daß in der Erfahrung nichts als Täuschung und Schein sey, war nicht bei allen Eleaten gleich fest und entschieden. Xenophanes schwebte und schwankte zwischen Skepticismus und Dogmatismus, ohne sich weder für die objective Gültigkeit der Speculation ausschließend entscheiden, noch die Gültigkeit der Erfahrung, die mit sinnlicher Evidenz sich ihm aufdrang, abläugnen und verwerfen zu wollen; eben so wenig aber auch mit der Speculation vereinigen, und dergestalt den Widerspruch zwischen beiden auflösen zu können.

In eine solche skeptische Gemüthsstimmung, die ihm Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß auspreßte, aber auch zugleich bescheiden und anspruchslos in seinen Behauptungen seyn ließ, scheint den Xenophanes die ihm eigene Methode der Reflexion über die Erfahrung versetzt zu haben. Er hatte nämlich erst von dem Standpuncte der Empirie auf den Standpunct der Speculation sich erhoben, und von diesem sodann wieder auf die Erfahrung herabgesehen, ohne doch dabei dem Widerstreite zwischen beiden von diesem verschiedenen Standpuncte aus betrachteten Weltansichten auf den Grund kommen, und in der Entdekkung dieses Grundes ein Mittel der Entscheidung für oder wider die Speculation, oder für oder wider die Erfahrung finden zu können.

Einen solchen Entscheidungsgrund für die ausschließende Gültigkeit der reinen Vernunfterkenntniß verschaffte dem Parmenides, und auch seinem Nachfolger Melissos, die von beiden befolgte Methode der Abstraction von aller Erfahrung. Denn beide, den Blick von der Erfahrung gänzlich abgewandt, stellten sich sogleich auf den Standpunct der Vernunft, und entwickelten auf diesem genommenen Standpuncte, unter Voraussetzung der objectiven Gültigkeit der Vernunftidee des Seyns, aus dieser Idee, durch Analyse derselben, in einer Reihe consequenter Folgerungen die

welcher jener Idee des reinen intelligiblen Seyns mehr nicht denn eine bloß subjective Gültigkeit und Wahrheit zugestehen will.

Als Metaphysiker bekannten sich demnach die Eleaten unter jenen Voraussetzungen zum Realismus, aber nicht zu einem empirischen, sondern einem rationalen, oder intelligiblen; indessen sie als Physiker nur für empirische Idealisten zu achten sind. Denn obschon sie — was bereits Xenophanes, vornehmlich aber Parmenides auch wirklich gethan hatte — zu einer Naturlehre zwar Anstalten getroffen, und den Versuch gemacht, die Phänomene der Sinnenwelt, den Ursprung nämlich und die Beschaffenheit der vielen und veränderlichen Dinge in derselben aus gewissen angenommenen Principien zu erklären: so sollte das hier angenommene und aufgestellte Erklärungsprincip der Duplizität, und das ganze darauf gegründete System der Physik doch mehr nicht denn bloße subjective Gültigkeit und Wahrheit haben; also kein Realismus seyn, sondern ein bloßer empirischer Idealismus, in welchem der Wahn und die Meinung über die Natur, als bloße subjective, obgleich unvermeidliche Vorstellungsarten ohne alle wahrhafte Objectivität und Realität, aus einer annehmlichen Hypothese erklärt werden sollten.

So manches Unterscheidende und Eigenthümliche wir daher auch immer in der individuellen Denkart und Gemüthsstimmung jedes Einzelnen unter den Eleaten, so wie in der besondern Methode der Begründung, Entwickelung und Darstellung der gemeinschaftlichen Grundlehren antreffen mögen: immer wird doch dieselbe Ansicht, gegründet auf dasselbe Princip und denselben Grundgedanken von dem Einen und einfachen, absoluten Seyn, uns begegnen.

Und eben darum, weil sie einerseits die objective Realität dieser Idee des reinen Seyns schon voraussetzten, und andrerseits den Widerspruch zwischen ihr und der Erfahrung entdeckten, glaubten sie die Erfahrung

der Welt-Gott, oder als die Gotterfüllte Welt? — Im ersten Falle wäre ihr System für eine reine metaphysische Gotteslehre, im zweiten für nichts mehr und nichts weniger als für eine bloße metaphysische Weltlehre zu halten; und im letztern Falle nur könnten und müßten wir dasselbe für einen reinen, wahrhaft metaphysischen Pantheismus erklären. Verschieden sind auch hier die Ansichten, welche ältere und neuere Ausleger von der Speculation der einzelnen Eleaten, oder aller insgesammt gegeben haben. Der den Geist und Charakter der Eleatischen Speculation übrigens so richtig, so würdig und unbefangen beurtheilende Herbart widerspricht dem gemeinen Urtheil, welches in dem System aller Eleaten ohne Ausnahme einen entschiedenen Pantheismus erblickt, indem Er behauptet: diese Benennung, welche ganz passend für Spinoza's System sey, könne auf die Eleaten gar nicht angewendet werden. Denn das All sey hier keine Welt, (deren Daseyn vielmehr geläugnet werde), sondern ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Bewußtseyn, dieses aber einzig und ausschließend, besitze. Nach dieser Ansicht würde demnach die Eleatische Speculation auf Begründung und Ausbildung eines reinen metaphysischen Theismus ausgegangen seyn; aber sie hätte eine Theologie ohne eine Kosmologie aufgestellt, als die Lehre von einem Gott ohne eine (absolut reale) Welt. — Dieser Vorstellungsart würden Tiedemann und Tennemann nicht beipflichten können; und am wenigsten der erstere, welcher den Samischen Weltweisen aus der Eleatischen Schule geradezu der Gottlosigkeit zu beschuldigen keinen Anstand nimmt, da eine Substanz ohne Denkkraft, wie doch Melissos sich dieselbe gedacht haben soll, unter keinem Scheine für Gott könne gehalten werden. Auch Tennemann läßt die Frage: ob Melissos, gleich dem Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen sey, wenigstens proble-

Hauptlehren ihres Rationalismus. Hier ging ihnen ein neues Licht auf; — die Evidenz aus Schlüssen entspringend; welche logische Evidenz sie der Gewißheit sinnlicher Wahrnehmungen, als einer bloßen Meinung, für welche sich kein Grund weiter angeben läßt, vorzogen. —

Tennemann erinnert daher wohl mit Recht: daß dieser Grund ohne Zweifel es gewesen sey, welcher den Parmenides bestimmt habe, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglich zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden gewagt hätte. Und darum also sind auch Beide: Parmenides und Melissos, als Rationalisten entschiedene Dogmatiker, die bei ihrer Denkart und Methode das Verdienst sich erworben, den Widerstreit der Erfahrung mit der Vernunft, und den Gegensatz zwischen Phänomenon und Roumenon deutlicher noch, als ihr Vorgänger Xenophanes, dargestellt zu haben.

Außer diesen bemerkten Differenzpunkten in den Philosophemen der einzelnen Eleaten, welche theils die Entwickelungsweise des Grundbegriffs, theils die Methode der Begründung des darauf gebauten Systems selbst betreffen, findet sich aber noch ein wesentlicher Hauptunterschied unter ihren Speculationen und den daraus entwickelten eigenthümlichen Weltansichten, welcher auch von ältern und neuern Auslegern nicht unbemerkt geblieben ist, vielmehr zu mancherlei Urtheilen über die Bedeutung und Tendenz dieser Speculationen Veranlassung gegeben hat. Dieser Hauptpunct der Verschiedenheit betrifft das Object der Idee selbst, in Ansehung der genauern positiven Bestimmung desselben. Es ist das absolutEine und einfache, ewige und unwandelbare Seyn, das nicht geworden, und in welchem auch nichts geworden; — das bekennen zwar alle Eleaten insgesammt mit Einem Munde. Aber dieses Eine und All, ist es Gott oder die Welt, oder weder das eine noch das andere allein, sondern beides, in unzertrennlicher absoluter Einheit und Identität, als

über das Eins und Alles sagt, ist der Name Gottes.

Es ist Ein Gott, lehrt derselbe in den als Bruchstück uns überlieferten Gesängen über die Natur:

Es ist Ein Gott, der größte aller Götter und Menschen; ähnlich weder an Gestalt noch an Verstand den Menschen. — Er sieht und denkt und höret überall; durch Weisheit lenkt Er Alles ohne Mühe. Dieser Gott ist das vollkommenste Wesen, und Er kann darum nur Einer und ein Einziger seyn, weder endlich, noch unendlich und gränzenlos, dergleichen das Nichtexistirende, das bloße Gedankending ist; weder beweglich noch unbeweglich; Alles vorstellend und Alles vermögend; sich selbst endlich durchaus ähnlich (nach der Analogie einer Kugelgestalt).

Dieses Eine und einzige, vollkommenste, unveränderliche und unvergängliche Wesen konnte der metaphysische Denker in der Sinnenwelt nicht suchen und finden; in welcher nur Vielheit, aber keine Einheit, nur Werden und Wechsel, aber kein beharrliches und unveränderliches Seyn angetroffen wird.

Aber was konnte den metaphysischen Gotteslehrer anstehen lassen, die Idee von Gott, um ihr objective Realität zu geben, mit der Idee einer Welt zu identificiren, die nicht geworden, und in welcher auch nichts geworden; — einer Welt des absolut Einen und ewigen, des unveränderlichen und unvergänglichen Seyns. Zwischen der Idee einer solchen Welt und der Idee Gottes, nach dem Begriffe, den Xenophanes davon gefaßt, konnte, wie Tennemann sehr richtig bemerkt, die bloße Speculation keinen Unterschied antreffen; — mit dieser Aufhebung aller Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und dieser übersinnlichen, wahrhaft realen Welt mußten daher nothwendig, theoretisch betrachtet, beide in Einen Begriff — den Begriff eines übersinnlichen Weltgottes — zusammen fließen. — Immer war und blieb es die Eine und dieselbe Idee des absolut Einen und identischen, durchaus

tisch, da in ſeinem metaphyſiſchen Syſteme gar nicht eines göttlichen Weſens erwähnt werde. Der philoſophiſche Geſchichtsforſcher äußert bei dieſer Gelegenheit zugleich: wie es doch ſonderbar ſey, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euklid die Idee der Gottheit je länger je mehr aus dem Eleatiſchen Syſteme ſich zu verlieren ſcheine; eine Wendung, die übrigens nicht unerwartet ſey, wofern man lediglich bei dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft verweile, und von dem der praktiſchen abſtrahire.

Der reine und bloße Theismus ſeiner Vorgänger hätte ſich demnach unter den Händen dieſes ſpätern Nachfolgers in einem Atheismus verkehrt, zu einer bloßen Kosmologie als der Lehre von einer Welt ohne Gott ſich geſtaltend.

Daß aber die Syſteme des Xenophanes und des Parmenides weder in bloße Gottes- noch in bloße Weltlehren ausgegangen; daß vielmehr in beiden die Ideen von Gott und Welt in die Eine und einzige Idee eines Weltgottes zuſammen gefloſſen ſeyen: darüber ſind beide Geſchichtsforſcher mit den ältern, wie mit den mehreſten neuern Auslegern der Eleatiſchen Speculation vollkommen einverſtanden. Den einzigen Unterſchied zwiſchen beiden Pantheiſten, als ſolchen betrachtet, glaubt Tennemann nur darin zu finden, daß des Parmenides Begriff von dem All-Einen mehr auf das Weltall ſich bezogen, Xenophanes dagegen mehr den Begriff der Gottheit dabei vor Augen gehabt habe. Die Tendenz des einen Syſtems wäre alſo zwar mehr eine kosmiſche, des andern mehr eine theiſtiſche, beider gemeinſchaftliche Tendenz aber doch eine kosmotheiſtiſche oder pantheiſtiſche geweſen. Der erwähnte Unterſchied iſt allerdings in den Syſtemen beider Denker nicht zu verkennen. Ganz deutlich blickt die theiſtiſche Seite des Xenophaniſchen Pantheismus, von hellerem Lichte beleuchtet, hervor, gleich bei der erſten Anſicht des Syſtems; denn das erſte Wort, welches Xenophanes

Eleaten nicht ohne ein besonderes intellectuelles Wohlgefallen erblicken, hatte sich nun auch die Speculation seines Freundes und Schülers, des Parmenides erhoben, den Platon groß und ehrwürdig nennt, und dem Aristoteles Vorzug an Tiefsinn vor Xenophanes und Melissos zugesteht. Denn dieser wahrhaft metaphysische Denker war in die Ansicht des Lehrers nicht nur eingegangen, sondern hatte dieselbe rationelle Weltansicht, als die alleinwahre, auch noch fester zu begründen, und noch deutlicher und bestimmter zu entwickeln und darzustellen versucht. Und wirklich erwarb Er sich dadurch, wie Tennemann mit Recht von ihm rühmt, das Verdienst, den Widerstreit der Erfahrung mit der Vernunft, den Gegensatz zwischen dem sinnlichen Seyn in der Erscheinung (den Phänomenen) und dem intelligiblen Seyn an sich (den Noumenen) deutlicher aufgedeckt und nachgewiesen zu haben.

Daß auch des Parmenides System gleich dem seines Vorgängers und Lehrers in Pantheismus ausgehe, darüber ist unter ältern und neuern Auslegern gleichfalls kein Zweifel entstanden. Bei allen Alten ohne Ausnahme, bemerkt Tiedemann, werde als ausgemacht vorausgesetzt: Gott und das All-Eine sey auch für diesen Denker von gleicher Bedeutung gewesen. Wohl aber zeigt sich zwischen dem Pantheismus des Lehrers und des Schülers der nicht zu übersehende Unterschied, daß das, was im Systeme des ersteren im Vorgrunde steht, und darum sogleich klar in die Augen springt, im System des Schülers in den Hintergrund gestellt ist, und auch nicht besonders bezeichnet wird.

Vergebens suchen wir allerdings den Namen Gottes, zu Bezeichnung des All-Einen gebraucht, in den Fragmenten des ersten Theils des Parmenideischen Gedichts. — Es ist überall da nur die Rede von dem Seyn; dem absolut Einen, identischen und einfachen, das nicht geworden, und in welchem auch nichts geworden ist.

einförmigen Seyns, die aber von der Reflexion in zwei besondere Ideen gleichsam zerlegt und zerspalten wurde, welche aber im Grunde doch nur als zwei verschiedene Seiten oder Vorstellungsweisen derselben anzusehen waren.

Die Idee dieses Seyns nämlich, betrachtet von Seiten ihrer absoluten Einheit und Identität, gestaltete sich, vereint mit den Prädicaten des Lebens und Denkens, zur Idee einer lebendigen und intelligenten Gottheit; dieselbe Idee von Seiten ihrer absoluten Vollständigkeit und Totalität zur Idee eines übersinnlichen Welt-Ganzen. — Das Seyende, als die Einheit: Gott; — das Seyende, als die absolute Allheit oder Totalität: die Welt; — beides in seiner unzertrennlichen und untheilbaren Vereinigung: das All-Eine, als die Gottgleiche Einheit und Allheit. Oder — um in einem Bilde dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Identität Gottes und der Welt auszudrücken — die Idee des Seyenden, von Seiten ihrer Einheit und Lebendigkeit gefaßt, gleichsam der Mittelpunct; von Seiten ihrer Vollständigkeit und Totalität, die Sphäre eines Kreises. Dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Unendlichkeit des Seyns mochte auch wohl Xenophanes durch sein gebrauchtes Bild einer Kugelgestalt haben versinnlichen, und dergestalt der Anschauung näher bringen wollen.

Nennen wir nun diese übersinnliche, mit Gott identificirte Welt des Einen und einfachen, ewigen, unwandelbaren und unvergänglichen Seyns ohne Werden so wie ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit des abgesonderten, durch Raumes- und Zeitbestimmungen getrennten Daseyns eine intelligible Welt (mundus noumenon) im Gegensatze mit der Sinnenwelt (mundus phaenomenon): so werden wir den Pantheismus des Xenophanes mit dem ihm angemessenen Namen eines intelligiblen Pantheismus bezeichnen können.

Zu dieser Höhe eines reinen metaphysischen Pantheismus, auf welcher wir die Speculation des ersten

Iſt nun aber dieſes Seyende, erkannt als das Ein und Einzige, abſolut Vollkommene und All-Reale, das jenige Weſen, welches wir Gott nennen? Wort und Name wird freilich in dieſem ganzen Gedankenſyſtem vermißt. Aber es fehlt auch nur der bloße Name, und Parmenides verläugnet gewiß nur mit dem Munde den Namen des Göttlichen, den der Geiſt ſeines Syſtems vernehmlich genug ausſpricht. Wir unterſchreiben daher mit voller Ueberzeugung das Urtheil Tennemanns über dieſen Metaphyſiker: es ſey ſo ſehr im Geiſte ſeines Syſtems, das Weltall für die Gottheit zu nehmen, daß wir es aus eben den Gründen, als bei Xenophanes angegeben worden, für wahrſcheinlich halten müßten, Parmenides habe eben ſo gedacht, wenn es nicht auch andere Schriftſtellen (namentlich und ausdrücklich Ariſtoteles, Stobäus u. a. m.) verſicherten. Aber der vollgültigſte Beweis dafür findet ſich in den Fragmenten ſelbſt, wenn wir anders mit Herbart den Sinn der bereits angezogenen Stelle richtig aufgefaßt und gedeutet haben. Dürfen wir nämlich mit gutem Grunde der gedachten Stelle den Sinn, als den einzig annehmlichen, unterlegen: das Denken und Erkennen müſſe das Seyende ſeyn: ſo iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß auch Parmenides gleich dem Xenophanes ſeinem ſeyenden AllEinen dasjenige Prädicat beigelegt hat, welches er für Realität erkannte: das Denken. Die ſo gedeutete Stelle verbreitet auch ein Licht über eine andere, die nach dem Parallelismus in demſelben Sinne zu erklären iſt, ſo daß die eine die andere aufzuklären vermag. Wenn Parmenides im 88. und 89. Vers ſagt:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(nach der Fülleborniſchen Ueberſetzung: „das Denken und des Denkens Gegenſtand iſt ein's wie's an

ohne Wirklichkeit und ohne Etwas, das da
nnst, giebt es kein Denken; außer dem, was
es sonst nichts, und wird es nimmer geben
: Er wohl nicht deutlicher und bestimmter, als
iesen Worten geschehen konnte, die Syntheſe
s und des Wissens, des Realen und des Idea-
rechen können. — Hat nun hiernach Par-
s seinem All und Eins, statt aller anderen
, das, welches Er für Realität erkannte, das
nämlich, beigelegt, und sonach in der Idee
ten Substanz die Einheit und Identität des
yns und Wissens erkannt: so fehlt hier blos
zu Bezeichnung des Systems, als eines kos-
tischen; und es gebührt darum auch dem
ides, ja diesem aus den bereits angeführten
mit noch größerem Rechte, als seinem Vor-
enophanes, das Verdienst, den Pantheis-
alle Beimischung von Materie und mit Ab-
aller physikalischen und mathematischen Be-
dem reinen metaphysischen des ewigen und
rlichen Seyns des göttlichen AllEinen aufge-
haben.

diesen bisherigen Untersuchungen über den
lichen Geist und Charakter und die Tendenz
Eleatischen Speculation möge nun folgende
g, in welcher wir die Hauptsätze der einzel-
eculativer Denkart so genau mit einander ver-
vier metaphysischen Denker anführen und zu-
llen wollen, eine klare und zusammenhängende
von dem Ganzen derselben rein metaphysischen
re uns gewähren; und dabei zugleich mit dem
lichen in der besondern Art und Weise, wie
elne unter diesen speculativen Denkern über
Grundlehren des Systems sich ausgesprochen,
Er sie zu begründen und zu entwickeln oder
digen gesucht, noch bestimmter und genauer
nt machen.

Iſt nun aber dieſes Seyende, erkannt als das Eine und Einzige, abſolut Vollkommene und All-Reale, dasjenige Weſen, welches wir Gott nennen? Wort und Name wird freilich in dieſem ganzen Gedankenſyſtem vermißt. Aber es fehlt auch nur der bloße Name, und Parmenides verläugnet gewiß nur mit dem Munde den Namen des Göttlichen, den der Geiſt ſeines Syſtems vernehmlich genug ausſpricht. Wir unterſchreiben daher mit voller Ueberzeugung das Urtheil Tennemanns über dieſen Metaphyſiker: es ſey ſo ſehr im Geiſte ſeines Syſtems, das Weltall für die Gottheit zu nehmen, daß wir es aus eben den Gründen, als bei Xenophanes angegeben worden, für wahrſcheinlich halten müßten, Parmenides habe eben ſo gedacht, wenn es nicht auch andere Schriftſteller (namentlich und ausdrücklich Ariſtoteles, Stobäus u. a. m.) verſicherten. Aber der vollgültigſte Beweis dafür findet ſich in den Fragmenten ſelbſt, wenn wir anders mit Herbart den Sinn der bereits angezogenen Stelle richtig aufgefaßt und gedeutet haben. Dürfen wir nämlich mit gutem Grunde der gedachten Stelle den Sinn, als den einzig annehmlichen, unterlegen: das Denken und Erkennen müſſe das Seyende ſeyn: ſo iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß auch Parmenides gleich dem Xenophanes ſeinem ſeyenden AllEinen dasjenige Prädicat beigelegt hat, welches er für Realität erkannte: das Denken. Die ſo gedeutete Stelle verbreitet auch ein Licht über eine andere, die nach dem Parallelismus in demſelben Sinne zu erklären iſt, ſo daß die eine die andere aufzuklären vermag. Wenn Parmenides im 88. und 89. Verſe ſagt:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκεν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται·
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(nach der Fülleborniſchen Ueberſetzung: „das Denken und des Denkens Gegenſtand iſt ein's wie's an-

dere; — ohne Wirklichkeit und ohne Etwas, das du denken kannst, giebt es kein Denken; außer dem, was ist, giebt es sonst nichts, und wird es nimmer geben: — so hat Er wohl nicht deutlicher und bestimmter, als es mit diesen Worten geschehen konnte, die Synthese des Seyns und des Wissens, des Realen und des Idealen aussprechen können. — Hat nun hiernach Parmenides seinem All und Eins, statt aller anderen Prädicate, das, welches Er für Realität erkannte, das Denken nämlich, beigelegt, und sonach in der Idee der absoluten Substanz die Einheit und Identität des reinen Seyns und Wissens erkannt: so fehlt hier blos der Name zu Bezeichnung des Systems, als eines kosmotheistischen; und es gebührt darum auch dem Parmenides, ja diesem aus den bereits angeführten Gründen, mit noch größerem Rechte, als seinem Vorgänger Xenophanes, das Verdienst, den Pantheismus ohne alle Beimischung von Materie und mit Absonderung aller physikalischen und mathematischen Begriffe von dem reinen metaphysischen des ewigen und unveränderlichen Seyns des göttlichen AllEinen aufgefaßt zu haben.

Nach diesen bisherigen Untersuchungen über den eigenthümlichen Geist und Charakter und die Tendenz der alten Eleatischen Speculation möge nun folgende Darstellung, in welcher wir die Hauptsätze der einzelnen, in speculativer Denkart so genau mit einander verwandten vier metaphysischen Denker anführen und zusammenstellen wollen, eine klare und zusammenhängende Uebersicht von dem Ganzen derselben rein metaphysischen AllEinslehre uns gewähren; und dabei zugleich mit dem Eigenthümlichen in der besondern Art und Weise, wie jeder Einzelne unter diesen speculativen Denkern über dieselben Grundlehren des Systems sich ausgesprochen, und wie Er sie zu begründen und zu entwickeln oder zu vertheidigen gesucht, noch bestimmter und genauer uns bekannt machen.

I.

Meliſſos: Es giebt, und muß etwas Exiſtirendes geben. — Denn wenn nichts Wirkliches iſt: ſo kann von demſelben auch nichts Reales prädicirt werden (*εἰ μὲν μηδέν ἐστι, περὶ τούτου τί ἄν λέγοιτο ὡς ὄντός τινος*. Simplicius in Physica Aristotelis, in welcher der angeführte Schriftſteller die Fragmente dieſes Eleaten uns aufbewahrt hat).

Parmenides: das Nichtſeyn iſt nicht, indem ſogar der Begriff des Nichts ſich ſelbſt aufhebt; das Nichtreale demnach nicht nur nicht wirklich iſt, ſondern ſogar auch nicht einmal ſich denken läßt. (*Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ὄν, οὐ γὰρ ἐφικτόν, Οὔτε φράσαις*. Parmenides v. 43).

II.

Xenophanes mit den übrigen Eleaten allen: das Wirkliche offenbart ſich dem wahrnehmenden Sinne als ein Vieles und Mannigfaltiges von Dingen, die zugleich einem unaufhörlichen Wechſel des Entſtehens und Wiedervergehens unterworfen ſind. — Ganz anders ſtellt ſich das Wirkliche dem Auge der Vernunft dar, die in dem Exiſtirenden nur ein Seyn aber kein Werden, und in dieſem nicht gewordenen, ſondern ewigen und zugleich durchaus unveränderlichen und unvergänglichen Seyn abſolute Einheit und Identität, ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit, ohne Theilbarkeit und Zuſammenſetzung, ein reines und lauteres Poſitives, mit völliger Abweſenheit aller Negationen erkennt.

III.

Xenophanes und die übrigen Philoſophen ſeiner Schule: Zwiſchen dieſen beiden Weltanſichten; der Anſicht der Welt des empiriſch Wirklichen, als eines Werdenden und Veränderlichen, aus dem Standpuncte

der Erfahrung; vermittelst des Organs der Sinne; und der Ansicht der Welt des Einen und identischen, ewigen und unveränderlichen Seyns, von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, ist unverkennbar ein unvertilgbarer Widerspruch, da das eine mit dem andern, das Seyn mit dem Werden, die Einheit und Identität mit der Vielheit und Differenz schlechterdings nicht bestehen kann. In der Sinnenwelt kann daher nur vorkommen ein Werden ohne Seyn, eine Vielheit ohne Einheit; und in der reinen Verstandeswelt wieder nur das Entgegengesetzte von diesem. —

Zeno, der Eleatiker: Es findet sich auch in der That in der gesammten Erfahrungswelt das absolut Eine nicht, welches die Vernunft ausschließend als das Seyende im Gegensatze mit dem Werdenden und Gewordenen anerkennt, indem man in der Sinnenwelt doch immer nur entweder auf eine Einheit kommt, die nichts Reales mehr ist (das Nichts eines leeren Punctes) oder auf etwas Reales, das noch nicht Einheit ist: d. i. auf kein letztes einfaches Reales.

Xenophanes, der zweifelnde Dogmatiker: Der Widerstreit zwischen dem Zeugnisse der Sinne und dem Ausspruche der Vernunft dringt sich unwillkührlich und unwiderstehlich dem die Aussagen der Vernunft und die Belehrungen der Erfahrung vernehmenden Forscher auf; ist aber eben so wenig zu verkennen, als aufzulösen. Von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, löset alles Existirende in das Eine und sich selbst gleiche, ewige, unveränderliche und unvergängliche Wesen sich auf. Der Vernunft muß daher alles Werden, so wie alle Vielheit des Entstandenen unbegreiflich erscheinen. Und doch läßt sich auch die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmungen, die der Vernunft so geradezu widersprechen, nicht abläugnen, eben so wenig aber mit den Aussprüchen der Vernunft vereinigen. Der in diesem Widerstreite befangene und zu Auflösung dieses Widerstreits sich unvermögend fühlende Denker muß daher auf alles Wissen Verzicht thun, und mit bloßen Wahr-

ſcheinlichkeiten ſich begnügen. — Möchte aber auch immerhin irgend ein Denker zufälliger Weiſe die Wahrheit gefunden haben: auch wer das Richtigſte darüber träfe, hätte doch für ſich noch immer nicht Gewißheit. In Ermangelung eines ſichern untrüglichen Kriteriums der objectiven Wahrheit und Gewißheit herrſcht demnach überall nichts als Meinung.

Parmenides, der entſchloſſene dogmatiſche Intellectualphiloſoph: In den Ausſagen der Sinne iſt nichts als lauter Täuſchung und Schein; — die Vernunft allein erkennet die Wahrheit und Realität, und ihre, auf deutlichen Begriffen und ſicheren Schlüſſen beruhende Erkenntniß gewährt allein ein Wiſſen; dagegen die ſinnlich wahrzunehmende Mehrheit und Mannigfaltigkeit veränderlicher, entſtehender und wieder vergehender Dinge nichts als eine Sache der bloßen Meinung ſeyn kann.

Meliſſos, in dogmatiſcher Denkart, wie in reinrationeller Weltanſicht mit dem Parmenides übereinſtimmend.: Die Vernunft erkennt allein das Reale; die Mehrheit veränderlicher Dinge, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen, kann nichts weiter als Täuſchung der Sinne ſeyn; ein bloßer Schein, der nur in uns (ἐν ἡμῖν) iſt, außer uns aber keine objective Realität hat. Denn hätten die vielen veränderlichen Dinge, die als ſolche unſerm wahrnehmenden Sinne erſcheinen, ein wirkliches Daſeyn: ſo würden und könnten ſie ſich nicht verändern; ſondern ein jedes würde bleiben, was es iſt, in ſeinem beſtändigen An ſich Seyn und nach ſeiner außer dem Vorſtellenden vorhandenen und von den ſubjectiven Bedingungen und Beſchaffenheiten des Vorſtellens unabhängigen Realität.

Zeno, der dialektiſche Apologet des Syſtems: Wenn ſich der Beweis führen läßt, daß alle Erfahrung ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, und daß ſonach ein jedes die objective Realität der Erfahrung vorausſetzende und auf dieſelbe, als ihr Princip, ſich gründende Syſtem des empiriſchen Realismus in

die augenscheinlichsten und unauflösbarsten Widersprüche sich verwickelt, und dergestalt unvermeidlich auf Schwierigkeiten stößt, die bei weitem größer und zahlreicher sind, als die allerdings nicht zu übersehenden Schwierigkeiten, welche das entgegengesetzte Intellectualsystem drücken: so bleibt wohl kein anderer Ausweg übrig, als der: alle Erscheinungen für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären, und sich ausschließend für die, durch einen apagogischen Beweis zu begründende objective Wahrheit des reinen Vernunftsystems zu entscheiden. Und so ist es. Es liegt nämlich zuvörderst schon ein Widerspruch in der Annahme einer Mehrheit von Dingen; weil denselben, als mehreren Dingen, entgegengesetzte Prädicate, z. B. die Bestimmungen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Ruhe und der Bewegung, zukommen müßten. — Nicht geringer sind die Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche man sich hiernächst bei der Lösung des Problems von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen verwickelt sieht, man mag die Theilung eines Dinges entweder als vollendet, oder als unvollendbar annehmen. Denn soll ein Ding wirklich seyn: so muß es eine Größe haben; weil es ohne alle Größe ein bloßer Punct und also Nichts wäre. Als Größe aber muß es aus Theilen bestehen; und als ein aus Theilen bestehendes Ganzes würde es nun endlich und unendlich, klein und auch groß seyn müssen. Endlich nämlich: so fern in ihm nicht mehr und nicht weniger Theile vorhanden seyn können, als es wirklich hat; und unendlich, so fern ins Unendliche fort zwischen den Theilen immer wiederum andere unterscheidbare und zerlegbare Theile anzutreffen seyn müssen, weil jeder Theil, als Theil eines Ausgedehnten, wiederum ausgedehnt ist. Von dieser Seite muß es demnach als unendlich groß angesehen werden, wie es im Gegentheil für unendlich klein zu halten wäre, wenn man bei der Theilung desselben auf ein Letztes, einen

absolut kleinsten Theil käme, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. In diesem Falle wäre das Ding zwar Einheit, aber eine Einheit ohne Größe, und mithin ein Unding.

Aus der Theilbarkeit eines jeden Raumes ins Unendliche folgt dann auch unwidersprechlich die Unmöglichkeit der Bewegung. — Denn wie wäre es bei der Unendlichkeit des Raumes wohl möglich, daß ein aus unendlich vielen Theilen bestehender Raum, in welchem kein Theil der kleinste ist, in einer gegebenen endlichen Zeit durchlaufen werden könnte! Mit der unläugbaren Unendlichkeit des Raumes in offenbarem Widerspruche stehend, wird darum auch die Bewegung für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären seyn.

Und was könnte uns endlich überall noch anstehen lassen, in allen Erscheinungen insgesammt nichts als Täuschung und Sinnenschein zu sehen, wenn wir den Raum selbst, diesen Träger der Sinnenwelt, den Behälter, in welchem alles empirische, den Sinnen erscheinende Wirkliche, als subsistirend gedacht werden muß, für ein Unding und Unwesen erklären müssen? Sollte nämlich den Sinnengegenständen Realität beigelegt werden müssen: so könnten wir sie auch dem Raume selber nicht streitig machen. Wie wir nun alles Reale außer uns in einen Raum setzen, so müßten wir auch den Raum, wofern er etwas Reales ist, wiederum in einen andern Raum setzen; und sonach für jeden Raum immer wieder ins Unendliche fort einen Raum annehmen, in welchem der in ihm gesetzte befindlich wäre; das objective Seyn des Raumes wäre demnach ein Seyn überall und nirgends. Welch ein Widerspruch!

Die gesammte Sinnenwelt ist demnach eine bloße Scheinwelt; und jede auf die objective Realität derselben gebaute vermeinte Wissenschaft des empirischen Realismus ein nicht nur grundloses, sondern sogar in sich selbst widersprechendes System.

IV.

Das Seyn alſo, welches die Vernunft ausſchließend für das wahre Seyn und als das wahrhaft Poſitive und Reale anerkannt, iſt das, welches nicht nur ſelbſt nicht geworden, ſondern in welchem auch nichts geworden; ein Seyn darum, welches als ein Anfangsloſes auch ein ewig dauerndes und als ein Seyn, in welchem auch nichts geworden, ein ſchlechterdings unveränderliches ſeyn muß.

Xenophanes: Es kann nämlich nicht nur nicht aus Nichts; — es kann auch ſelbſt aus Etwas nichts entſtehen. — Nicht entſtehen weder aus einem ähnlichen Dinge, weil ähnlichen Dingen von einerlei Prädicaten nicht die verſchiedenen Beſtimmungen des Erzeugens und des Erzeugtwerdens zukommen können; noch aus einem ihm unähnlichen, welches nichts anders als ein Entſtehen aus Nichts ſeyn würde.

Parmenides: Was iſt, das iſt; es kann mithin nicht werden, oder auch nicht ſo ſeyn, daß es zum Theil vielleicht geweſen, und zum Theil noch erſt geworden iſt. Denn iſt es einſt geworden, oder wird es künftig ſeyn: ſo iſt es nicht. Das ein künftiges Seyn und ein voriges Nichtſeyn vorausſetzende Werden hebt allen Begriff des Seyns auf. Darum iſt, was iſt, entweder immer, oder niemals. Und da nie etwas aus Nichts von ſelbſt entſteht: ſo iſt das Seyende immer, ohne Anfang und ohne Ende; ſo daß Entſtehung und Untergang deſſelben undenkbar iſt. — Wie wäre es auch entſtanden; und welche Macht hätte ihm geboten, gerade jetzt, weder früher noch ſpäter, aus ſeinem Nichts zu treten und zu werden! Entſtanden? Aus Nichts? — Das iſt undenkbar. Oder aus Etwas, einem Seyenden? Da war ja ſchon das Seyende, und konnte mithin nicht erſt geworden ſeyn. Denn Seyn iſt Seyn, und überall ſich gleich, und, ſo wie es iſt, zugleich als ein in ſich vollendetes, darum auch ſo wenig zu vermehrendes als zu verminderndes Ganzes.

Dieſes wahrhaft und abſolut ſeyende AllEine, von welchem Entſtehen und Vergehen fern ſind, muß darum nun auch durchaus unveränderlich ſeyn. Denn jede Veränderung des Seyenden wäre ein Heraustreten aus dem Seyn, und ein Uebergehen in's Nichtſeyn. — Wie könnte auch das Seyende einer Veränderung unterworfen ſeyn, da es ja in ſich vollendet und vollkommen iſt, ohne Mängel, alle Realität in ſich begreifend. — In ſeiner Vollſtändigkeit und Vollendung iſt das Seyende endlich auch untheilbar; es hat keine Theile, und es giebt keine Grade darin. Man kann daher dem Ganzen keinen Theil entreißen; denn überall iſt es ſich gleich und ganz. — Gleich einer runden Kugel, deren Bild zu Verſinnlichung der Identität und abſoluten Totalität des Einen ſich überall vollkommen gleichen und in ſich vollendeten Seyns dienen kann, außer welchem nichts Reales iſt, giebt es in dem Seyenden keine Unterbrechung und keine Leere; kein Theil des Ganzen iſt mit mehr oder weniger Rea-

welcher es subsistirt, in ihrer ganzen Unendlichkeit erfüllt, und sonach alle Mehrheit von Dingen ausschließt, welche einander in der Zeit Gränzen setzen würden.

Ist nun das Wirkliche Eins, und als Eins sich selbst vollkommen gleich: so ist es auch unveränderlich; denn durch jede Veränderung, d. h. durch jedes Uebergehen von Etwas in etwas Anderes würde es aufhören, Eins zu seyn. Aber es kann ja in nichts anderes übergehen, als in das Wirkliche, da es nichts anderes giebt, als dieses, und dieses Eins ist.

Als Eins kann endlich auch das Wirkliche weder zusammengesetzt noch theilbar, also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raumes vorgestellt werden. Die durchgängige Raumesausfüllung des Realen, ohne irgend ein Leeres zuzulassen, kann daher auch nur in einer Bedeutung genommen werden, mit welcher die geforderte Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität oder Identität dieses Realen bestehen kann, und wodurch dieselbe in einem sie versinnlichenden Bilde ausgedrückt wird. (Simplicius in Aristot. Physica und de Coelo; vergl. Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia).

V.

Parmenides: Dem absolut Einen und unveränderlichen Seyn kommt das reale Prädicat des Wissens zu; des Wissens nämlich von sich selbst: Selbsterkennen. Denn das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; oder: das absolute Wissen und Erkennen und das Seyn ist eines und dasselbe; — das Denken und des (reinen, nothwendigen) Denkens Gegenstand; — also absolute Einheit und Identität des Wissens und des Seyns, oder absolute Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn. (Nach Fülleborn's Ausgabe der Fragmente des P. Lehrgedichts der bereits angeführte V. 88 und 89).

Xenophanes: Dieſes ewige und abſolut Ein von ſich ſelbſt wiſſende Seyn iſt Gott; welcher a das vollkommenſte Weſen, oder der abſolute Inb griff alles Seyenden und Realen nur Einer und e Einziger ſeyn kann. — Als das einzige und durc gängig ſich gleiche abſolut vollkommene Weſen ka Gott nicht als ein menſchenähnliches Weſen geda werden; kann alſo den Sterblichen weder an körper cher Geſtalt, noch auch ſelbſt im Denken und Hande ähnlich ſeyn. (Philoſ. von Fülleborn herausgeg bene Fragmente des Xenophanes).

Da Gott als das Eine und einzige, allervollko menſte Weſen nichts gemein haben kann, weder m dem Nichtexiſtirenden, Nichtrealen, noch mit mehrer andern Dingen: ſo kann Er auch weder unendlich o grenzenlos, noch endlich oder begrenzt ſeyn. Jenes nic weil das Unendliche als ein Unvollendetes, das Nic exiſtirende iſt; und dieſes nicht, weil das Begrenztſe eine Mehrheit von Dingen einſchließt. Aus demſelb Grunde kann auch Gott weder unbeweglich no beweglich ſeyn. Denn unbeweglich iſt nur das Nic exiſtirende, Beweglichkeit aber ſchließt eine Mehrh von Dingen ein.

Als ein erkennendes und wiſſendes Seyn iſt Go zu denken als Intelligenz. „Denn er ſieht u denkt und höret überall.“ Auch lenkt er durch Wei heit Alles ohne Mühe.

Faſſen wir nun alles Exiſtirende, Reale, als d Inbegriff aller Vollkommenheit, deſſen abſolute Einh und Allheit des Daſeyns und Denkens unter dem ſin lichen Bilde der runden Kugel ſich anſchaulich vorſte len läßt, in dem Weltbegriffe zuſammen: ſo iſt dem nach Gott dieſe Welt, und dieſe Welt iſt Got — Ξενοφάνης — — τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν (Ariſtoteles Metaph. I. c. 5) θεὸν συμφυῆ τοῖ πᾶσι. (Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224. 225)

Mit dieſem ſeinen Grundlinien nach verzeichneten Umriſſe hätten wir demnach das Syſtem der Eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν dargelegt. — Daß dieſe Lehre kein phyſiſcher, ſondern ein metaphyſiſcher Pantheismus im höchſten und eigentlichſten, alle phyſikaliſchen, wie alle mathematiſchen Begriffe von der Idee des Seyns des AllEinen völlig ausſchließenden Sinne ſey, das können wir nun wohl nach allen bisherigen Unterſuchungen über den Gegenſtand und Zweck der alten Eleatiſchen Speculation für entſchieden annehmen, und darum auch die Pantheiſten dieſer Schule von jedem Vorwurfe der Naturvergötterung durch irgend eine Identification Gottes mit der Sinnenwelt gänzlich frey ſprechen.

Aber dieſen intelligiblen, als eine Lehre von der Einheit und Identität Gottes und des überſinnlichen Alls zu einer idealen Weltanſicht ſich erhebenden Pantheismus — ſollen wir ihn, um das Eigenthümliche deſſelben nun noch beſtimmter auszuzeichnen, einen logiſch- oder dynamiſch-metaphyſiſchen nennen?

Nach einer von Kraus in deſſen mehrgedachter Abhandlung entworfenen, und von uns zum Theil aufgenommenen, und im nächſtvorhergehenden Abſchnitte auch bereits angegebenen Eintheilung der verſchiedenen Hauptformen aller pantheiſtiſchen Lehre läßt ſich der pantheiſtiſche Grundgedanke, daß ein alleiniges Weſen Alles ſey, wenn derſelbe genauer entwickelt wird, in dreierlei Formen, zum Behuf eben ſo vielerlei Theorien, einkleiden. Die verſchiedene Betrachtungsweiſe derſelben, zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirten Idee von dem Einen welches Alles iſt, entweder als eines bloßen, reinen und einfachen Seyns, ohne alle weitere Beſtimmung; oder als der Urkraft; oder endlich als des von einer gewiſſen Seite als Eins angeſehenen Ganzen (des Alls) begründet nämlich, nach Kraus, und beſtimmt eben den Unterſchied zwiſchen dem logiſchen, (den Ariſtoteles bereits dem Parmenides zuzuſchreiben ſcheint) dem dynamiſchen

und dem spinoziſtiſchen Pantheismus. — Daß die Eleatiſche AllEinslehre kein ſpinoziſtiſcher Pantheismus ſey, ſondern von demſelben vielmehr in gar vielen und höchſt weſentlichen Puncten ſich unterſcheide, ſpringt auch ſchon bei der oberflächlichſten Vergleichung beider Formen ſo klar in die Augen, daß der himmelweite Unterſchied zwiſchen ihnen nicht wohl kann überſehen werden. Denn obſchon die zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirte Idee von dem AllEinen der gemeinſchaftliche Grundgedanke iſt, welcher die eine wie die andere dieſer Lehren in ihrem Einen abſolut Seyenden, eben darum, weil es zugleich Alles iſt, auch das All, als vollendetes Ganzes, oder als die abſolute Totalität alles Realen anerkennen läßt: ſo iſt doch die Anſicht und Vorſtellungsweiſe dieſes Univerſums in dem Eleatiſchen und dem ſpinoziſtiſchen Pantheismus durchaus verſchieden; indem der erſtere dieſes All lediglich von der reinmetaphyſiſchen, der letztere dagegen von der mathematiſch- und phyſiſch-metaphyſiſchen Seite als Eins

ıd dieſes Band durch Identität begreiflich machen zu
ollen: ſo iſt auch der Pantheismus dieſer ſpeculativen
enker kein dynamiſcher, der, als ſolcher, von der Idee
er zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirten, durch
re Urthätigkeit Alles wirkenden Urkraft ausgeht,
ıd aus dieſer Idee eine dynamiſch-pantheiſtiſche Welt-
ſicht entwickelt. — Parmenides, und mit ihm
ch Meliſſos, ſehen in ihrem abſolut Realen, als
m AllEinen, nichts als ein einfaches und einförmiges
eyendes, dem Parmenides nur das intellectuelle
rädicat des Wiſſens, mit ausdrücklichen Worten, als
s einzige Reale beilegt.

Was daher Herbart, als Herausgeber der nach-
laſſenen philoſophiſchen Schriften von Kraus, in
r Vorrede von dem mit Recht hier als ſachkundigen
ıd tiefdenkenden Metaphyſiker geprieſenen Verfaſſer der
ehr erwähnten Abhandlung über den Pantheismus
merkt, daß derſelbe die Enthaltſamkeit gehabt, die Be-
iffe vom Seyn, von Kraft und Wirkung, die er treff-
h auseinandergelegt, durch kein metaphyſiſches Band
rknüpfen zu wollen, da er die Möglichkeit der Ver-
ndung nicht eingeſehen: das gilt auch vollkommen von
n Eleaten, deren hochnöthige Schule Kraus, wie
r gedachte Herausgeber von dieſem Tiefdenker rühmt,
ıl ſorgfältiger durchgemacht, als die Meiſten zu thun
legen. Es iſt ganz im Sinne und Geiſte der Spe-
lation dieſer Schule, was Kraus von dem abſolut
talen, oder dem der einfachen Idee der Exiſtenz zuſa-
nden, eben ſo einfachen Etwas behauptet, daß es
hlechterdings nothwendig ſey; ſofern, ohne
ſelbe, die Idee der Exiſtenz, als ein Prädicat
ine Subject, undenkbar ſeyn würde. Iſt
aber ſchlechterdings nothwendig: ſo iſt auch der Ge-
nke von der Zufälligkeit des Seyns offenbar ein
ſcher Gedanke, weil dieſe Zufälligkeit kein Prädicat
l Seyenden, als des ſchlechterdings Nothwendigen,
n kann, ſondern lediglich unſerer Vorſtellung des
yenden.

Und darum paßt nun auch auf das Seyn die Frage: Woher? allerdings gerade so wenig, als die Frage: Worin? — Nicht die Frage: Woher? Als ob man unter der falschen Voraussetzung der Zufälligkeit des Seyns nach einer Ursache seiner Existenz fragen dürfte, und diese Ursache nun entweder in ihm selbst, als der causa sui, oder in einem andern Seyenden suchen müßte! Dieser, in Beziehung auf das Seyn, sinn- und grundlosen Frage tritt vornehmlich und mit besonderm Nachdrucke der Eleate Parmenides mit seinem ersten Axiom entgegen: Was ist, hat Seyn, und kann daher nicht (aus irgend einem Grunde) erst entstehen. Aus diesem Axiom und der so klar und bestimmt damit ausgesprochenen Idee des Einen und einfachen, sich selbst absolut gleichen und identischen Seyns entwickelt sich ja, wie wir gesehen haben, die ganze rein-rationelle Weltansicht, wie sie insbesondere von den beiden entschiedenen Dogmatikern, dem Parmenides und dem Melissos, aufgestellt worden. Und mit dieser alten ächt-metaphysischen Lehre steht in vollkommener Uebereinstimmung das Raisonnement des scharfsinnigen metaphysischen Denkers Kraus über die Begriffe vom Seyn, von Kraft und Causalität und deren Verhältnisse zu einander, welches wir in der mehr gerühmten Abhandlung finden. Auch der neuere Metaphysiker erkannte gleich den alten Eleatischen, daß sich weder Kraft, als eine einfache Idee vom Seyn, noch das Seyn aus der Kraft, noch endlich auch aus dieser irgend eine Wirkung begreiflich herleiten lasse. Nicht die Kraft; weil die Möglichkeit, Ursache zu seyn, als deren Quelle und Princip die Kraft gedacht wird, aus dem absolut Realen a priori auf keine Weise sich folgern läßt, indem das Seyn immer nur ein Seyn bleibt, und nie etwas Qualitatives wird, welches wir demnach an dem Seyn nur empirisch setzen können, indem wir es als Kraft setzen. Aber eben so wenig auch das Seyn aus der Kraft; — weil die Kraft ja schon das Seyn haben müßte, beim

Setzen der Kraft sonach das Seyn immer schon vorausgesetzt wird. Und da es dieselbe Bewandtniß hat mit der Wirkung, im Verhältnisse zur Kraft, daß nämlich aus derselben auch nicht irgend eine Wirkung sich herleiten läßt, weil Kraft, als das nach den Denkgesetzen vor der Wirkung zu setzende und ihr zusagende Etwas, nicht die Wirkung selbst, sondern von ihr, so wie von dem bloßen Seyn, unterschieden ist: so zieht unser neuerer Metaphysiker hieraus den ganz folgerechten Schluß, daß sich das Band zwischen Seyn, Kraft und Wirkung nicht durch Identität begreiflich machen lasse. Läßt sich aber dieses Band auf diese Weise nicht begreiflich machen: so giebt sich auch die Speculation nur vergebliche Mühe, das wahre Band auszumitteln, welches die Sinnenwelt, als die Welt des empirisch Wirklichen mit der idealen oder intelligiblen Welt des reinen, absoluten Seyns an sich, verknüpft; indem ja dieses Band eben in jener Identität zwischen den a posteriori allein erkennbaren Wirkungen mit dem a priori allein denkbaren Wirkenden zu suchen wäre.

So war demnach der Pantheismus der Eleaten, deren ächt speculative Denkart und Weltansicht Kraus so klar und bestimmt in dem eben dargelegten Raisonnement ausgesprochen, kein dynamischer sondern ein logischer, oder, wie wir lieber ihn benennen wollen, ein reiner logisch-metaphysischer, auf die einfache rein-speculative Idee eines absolut Realen, welches, als das Seyende, zwar Alles ist, aber nichts kann und bewirkt, allein gegründeter und daraus entwickelter Pantheismus, der seinem ersten vorausgesetzten Princip getreu bleiben wollte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe durch keine Gegensätze getrübt werden. —

Mit der Frage und Aufgabe: auf welchem Wege man denn nun zu dem Gegensatze gelange, und wo demnach das Band liege, welches das Eine mit dem Vielen, das Seyende mit dem Werdenden, das Unveränderliche mit dem Veränderlichen verknüpft, um so

durch Entdeckung dieſes Bandes eine wiſſenſchaftli
Einſicht in den Zuſammenhang zwiſchen den beiden v
ſchiedenen Welten, der Welt der Einheit und des Seyn
und der Welt der Vielheit und des Werdens gewinn
zu können, trennt ſich die erſte pantheiſtiſche Specu
tion von allen den ſpätern ſpeculativen Verſuchen, w
che ſich eben die Löſung des großen Räthſels zur
gentlichen und höchſten Aufgabe machten. Denn offe
bar wird, wie der ſcharfſinnige Herbart richtig
merkt, die Eleatiſche Lehre von dem Vorwurfe nied
gedrückt: daß ſie das Seyn von der Erſcheinung gä
lich losreiße, und dieſe durch jenes nicht erkläre. E
preiswürdig daher auch immer die Conſequenz im De
ken, während das Band zwiſchen beiden noch nic
gefunden war: ſo ungenügend ſey doch, wie der unb
fangene Prüfer der Eleatiſchen Lehre über dieſen ihr
weſentlichen Mangel urtheilt, jede Vorſtellungsart, we
che dieſes Band nicht aufzuzeigen vermag. Denn d
Erſcheinung eben deute ja auf das Seyn; und wen
nichts erſchiene, würden wir vom Seyn auch nichts z
reden haben.

Wenn daher eine an jede Lehre des *Ἓν καὶ πᾶν*
die auf irgend eine Weiſe als eine Wiſſenſchaft Gotte
und der Welt der Dinge durch Beſtimmung des Ver
hältniſſes alles abgeleiteten Seyns zu dem Ureyn ſi
geltend machen will, nicht abzuweiſende Forderung de
Speculation eben darin beſteht, nicht blos ein Abſolu
tes, als das prius, zu ſetzen, ſondern aus demſelbe
auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, d. h. da
Band aufzuweiſen, wodurch das Eine mit dem Vie
len, das Seyn mit dem Werden, das Unveränderlich
und Unvergängliche mit dem Veränderlichen und Ver
gänglichen zuſammenhängt; und wenn hierin gerad
— wie J. Bruno ſich einmal ausdrückt — das ei
gentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt liegt: ſo muß
von dieſer Seite betrachtet, die antidualiſtiſche Lehre der
Eleaten von der Wiſſenſchaft als durchaus ungenügend
und unvollendet befunden werden. Denn beide Welten

ſtehen hier neben einander da in ihrer Unabhängigkeit und reellen Entgegenſetzung; die Welt des Werdens und der Mehrheit veränderlicher Dinge, als eine Welt des bloßen Sinnenſcheines (der nur in uns iſt), und die von ihr gänzlich verſchiedene und geſchiedene Welt des Einen und identiſchen, ewigen und unveränderlichen Seyn's, als die allein wahre, abſolut-reale Welt.

In der Metaphyſik, als der Wiſſenſchaft des überſinnlichen abſoluten Seyn's, bekennen ſich demnach die Eleaten, wie ſchon geſagt, zum rationalen Realismus; in der Phyſik dagegen, als der Wiſſenſchaft des empiriſch Wirklichen, zeigen ſie ſich als empiriſche Idealiſten, die zwar in der Annahme und Vorausſetzung zweier einander entgegengeſetzter Elemente und ihrer verſchiedenen Miſchung und Verbindung, ein Princip zu Erklärung der Phänomene der Sinnenwelt aufſtellten, ohne jedoch dieſes phyſiſche Princip der Duplizität, dem ſie auch lediglich nur ſubjective Gültigkeit einräumten (Licht und Wärme als das thätige, Kälte und Finſterniß oder Schwere als das leidende Princip, nach Parmenides), aus dem metaphyſiſchen der abſoluten Einheit und Identität, auf dem Wege einer verſuchten objectiven Deduction ableiten, und dergeſtalt eine Brücke bauen zu wollen, die ihnen den Uebergang aus der Metaphyſik zur Phyſik möglich gemacht hätte. — Der geiſtreiche Verfaſſer eines Gedichts, betitelt der Schatten des Parmenides (in Bouterwek's neuem Muſeum der Philoſophie und Literatur, 1r Bd. 1s Heft), redet daher in der Seele des alten ehrwürdigen Weltweiſen, wenn er ihm die Worte in den Mund legt: „Ich miſchte nicht Lehre des Scheins mit Lehre der Wahrheit, gleich dem (in neuerer Zeit) in helleniſchem Mantel einherſchleichenden hohen Geſpenſte, welches das Eine zu Vielem, das Viele zu Einem verdeutelt, mit der einen Hand nach dem Himmel, mit der andern nach Staub greifend. Und indem er dies Beides in Eins verflechten will, das Zwei, Drei, Vier doch im-

mer nur Eins ſey, ſoll ſtürzen vor ſeines Mundes Athem die Mauer, die das Zeitliche trennt von dem Ewigen." —

Wie hätten auch die Eleaten auf den Gedanken kommen können, durch eine ſolche Miſchung das große Räthſel löſen, und in einer ſolchen Verdeutelung ihrer Grundidee von dem abſolut Einen und einfachen Seyn den Schlüſſel zu befriedigender wiſſenſchaftlicher Einſicht in den Zuſammenhang zwiſchen der Einheit und der Vielheit, dem Ewigen und dem Zeitlichen finden zu wollen; — ſie, die da glaubten, dadurch nur allen Widerſprüchen der Erfahrungswelt glücklich zu entgehen, daß ſie das Eine Seyende von aller Berührung und Gemeinſchaft mit der Sinnenwelt befreiten, und nichts, was zur bloßen Erſcheinung gehört, auf die reine und ſchlechthin einfache Idee des durch keine innern Gegenſätze beſtimmbaren Seyn's übertrugen. Wegen dieſer gänzlichen Losreißung des Seyn's von der Erſcheinung war nun aber freilich auch, wie Herbart bemerkt, die Eleatiſche Lehre auf einen einzigen poſitiven und ein Paar negative Sätze ihrer Natur nach beſchränkt; und dieſer einzige poſitive Satz — der Satz von dem All-Einen, als dem reinen, von ſich ſelbſt wiſſenden Seyn — war nicht vermögend, zum Erklärungsgrunde der Erſcheinung durch das Seyn zu dienen, und dergeſtalt zur Entdeckung des Bandes zwiſchen beiden zu führen. — Nach des Phyſikers Eudemos (von Simplicius in Physica Aristot. erwähntem) Zeugniſſe ſoll darum auch Zeno den Ausſpruch gethan haben: „Wenn ihm Jemand das Eins aufzeige, Was es ſey, ſo wolle er die Dinge erklären." (*Καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτε ἔχει, λέξειν τὰ ὄντα.*)

Daß man vor Allem erſt erkannt haben müſſe, Was das Eine und All ſey, um aus dieſer erſten Erkenntniß alle andere Erkenntniß herleiten, die Dinge ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach erklären,

rgestalt der Forderung der Speculation durch
mene Lösung der großen Aufgabe einer vollstän-
Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge
r Wissenschaft des Alls, ein Genüge leisten zu
das haben nun auch wirklich unsere neueren
esten All-Einheitslehrer insgesammt anerkannt,
rum auch ihr höchstes Streben auf die Enthül-
eses tiefsten Geheimnisses gerichtet.
e Eleaten fanden die Kluft, welche das Seyn
Erscheinungen trennt, und welche im Grunde
elbe Kluft ist, durch welche die Metaphysik,
Lehre des Uebersinnlichen, von jeder Physik,
turwissenschaft, geschieden wird, unübersteiglich;
hten darum auch keinen Versuch machen, ihre
taphysische Speculation mit der Erfahrung zum
Eines Systems wissenschaftlicher Erkenntniß zu
n. Sie hielten sich streng im Gebiete der
ysik, so wie im Gegentheil diejenigen griechi-
hilosophen, welche vor und nach ihnen als Phy-
elbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν zur Form eines
n Pantheismus ausgebildet hatten, auch ihrer-
e unüberwindliche Scheu zeigten, ihr Gebiet der
zu verlassen, und in einer intelligiblen Welt des
lichen Seyns einen für die Wissenschaft zu-
en und zulässigen Erklärungsgrund der Erschei-
zu suchen. Aus diesem Grunde finden wir da-
nur zwei reine und einfache Formen des Pan-
s in der alten griechischen Philosophie; — die-
hre des All-Einen nämlich als reine Metaphy-
den Eleaten, und als reine, von allem Hyper-
n und Intelligiblen gereinigte Physik bei den
tischen Lehrern der verschiedenen Systeme der
rgötterung, in welchen der Pantheismus unter
arakter des Hylozoismus zur Form einer
en Emanations- oder Evolutionslehre sich ge-
Da diese Form die erste und älteste ist, welche
ntheismus in der griechischen Philosophie ange-
: so werden wir, um sie kennen zu lernen, zu

den ältesten naturphilosophischen Systemen der
philosophirenden Denker zurückkehren müssen, wel
Physiker, entweder wie die Jonischen Kosmopl
unter Leitung empirisch-physischer, oder wie d
thematischen Naturphilosophen der Pythagorischen S
unter Leitung mathematisch-physischer Gr
griffe und Grundsätze, mit dem Thema von den
Einen sich beschäftiget haben.

Zweite Abtheilung.

Der physische Pantheismus in den naturph
phischen Systemen der Jonischen, Italische
Stoischen Schule, als Systemen der Mater
rung der Vernunft und der Naturvergötte
unter der Form physischer Emanation
oder Evolutionslehren.

Der allgemeine Grundbegriff, unter welch
zu irgend einer physischen Emanations- und Evol
lehre sich gestaltender Pantheismus von der mat
schen Art, die Idee des Göttlichen, als des Ur
und Urseyns faßt, und den wir daher in allen
rieen dieser Art antreffen, ist der Begriff irgen
materiellen Urstoffes, aus welchem, und ei
ser Urmaterie inwohnenden Urkraft, durch
Wirksamkeit das All der Dinge aus jenem Urste
vorgegangen, sich entwickelt und zu einem ge
Ganzen gestaltet. — Hier also wird das höchst
cip materialisirt; denn es wird die göttli
substanz und Urkraft in die Materie gesetzt und
Materie erkannt, im Gegensatze mit den Ema
Systemen der Intellectualisirung der
in welchen im Gegentheil das erste Princip in
tualisirt, das wahrhaft Reale in das Ideale

und nur in einer Intellectual- oder Geisterwelt die absolut reale Welt erkannt wird.

In allen Theorieen dieser Art giebt es sonach gewisse wesentliche Hauptpunkte, in welchen sie mit einander übereinstimmen; es giebt aber auch andere, nicht minder wesentliche, worin sie hinwiederum von einander mehr oder weniger abweichen.

Daß die Welt entstanden sey, und daß zu Erklärung ihres Ursprungs müsse angenommen und vorausgesetzt werden: Erstlich: irgend eine nicht gewordene, ewige Urmaterie, als der Weltstoff und das Principium ex quo; — Zweitens: eine diesem Urwesen und Urseyn ursprünglich inwohnende und mit demselben gleich ewige Grundkraft, als das Principium per quod, oder als die Ursache der Entstehung und Ausbildung des gewordenen Universums aus dem ungewordenen Urstoffe desselben; und endlich Drittens: eine bestimmte Art und Weise, wie die Welt entstanden, d. i. ein bestimmtes Gesetz für die genetische Evolution des Weltalls aus dem Urstoffe durch die Wirksamkeit der Urkraft: — das sind die gemeinschaftlichen Hauptpunkte, in welchen alle die gedachten Theorieen zusammentreffen.

Die wesentlichen Verschiedenheiten, worin die eine dieser Theorieen von der andern abweicht, können sich darum auch nur beziehen theils auf den Grundstoff, theils auf die Grundkraft, theils auf das Gesetz der Thätigkeit dieser Kraft. — Von der höchsten Bedeutung ist hier die bestimmte Vorstellungsart von der, dem Urstoffe der Welt beigelegten, Grundkraft. Denn der niedere oder höhere Begriff von derselben begründete und bestimmte auch hauptsächlich die niedere oder höhere Naturansicht, zu welcher die verschiedenen physischen Evolutionssysteme führten, und bezeichnet damit zugleich die niedere oder höhere Stufe, welche dem einen und dem andern unter diesen Systemen anzuweisen ist. Man dachte sich nämlich unter jener Grundkraft entweder nichts weiter, als 1) eine ursprüngliche, nach

bloß mechaniſchen und chemiſchen Geſetzen wirkende Bewegungskraft; oder 2) eine organiſirende Kraft, die als ſolche das allgemeine Lebensprincip der Natur iſt; oder 3) zugleich die Verſtandes- und Willenskraft einer Intelligenz, als Princips nicht bloß des Lebens, ſondern auch des Erkennens, ſo wie überhaupt aller Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, und der geſammten Harmonie im Weltall; oder endlich 4) über alles dieſes auch noch eine, nach moraliſchen Geſetzen des Rechten und Guten, und nach der Idee eines moraliſchen Endzwecks der Welt wirkenden moraliſchen Vernunftkraft, die als ſolche für das Princip der höchſten moraliſchen Weltordnung anzuerkennen iſt. Nennen wir nun mit den Alten dieſe Grundkraft des Alls die Weltſeele, als das Göttliche im All: ſo begreifen wir auch, wie verſchieden das Verhältniß Gottes zur Welt nach Verſchiedenheit der niedern oder höhern Bedeutung, die mit dem Begriffe der göttlichen Weltſeele verbunden wurde, beſtimmt

logisch-physische, und die höchste und ausgebildetste endlich als die ethisch-physische bezeichnen.

Auf den ersten beiden niedrigen Stufen blieben diejenigen Evolutionssysteme stehen, welche in der göttlichen Weltseele entweder nur die oberste und allgemeinste, nach mechanisch-chemischen Gesetzen wirkende Bewegungskraft, oder doch mehr nicht als die allgemeine Lebenskraft der Natur erkannten. Zu der dritten höhern Stufe erhebt sich die Naturansicht in denjenigen Systemen, in welchen man mit dem Begriffe der göttlichen Weltseele zugleich die höhere Idee eines obersten Weltverstandes (eines κοινὸς λόγος) verband. Auf der letzten und höchsten Stufe der Ausbildung sehen wir endlich das System der physischen Emanation in der Naturphilosophie der Stoa, welche den Begriff der Weltseele bis zu der Idee des höchsten und vollkommensten Vernunftwesens gesteigert hatte, dessen Urkraft einerseits das Naturgesetz, und andrerseits zugleich das höchste sittliche Vernunftgesetz der Welt, also das Eine und höchste lebendige und vernünftige Princip alles Seyns und Lebens, des Denkens und Handelns in der physischen und moralischen Welt ist.

Verfolgen wir nun von Stufe zu Stufe die Geschichte der progressiven Ausbildung der verschiedenen Systeme des physischen Pantheismus, wie wir sie unter der Form physischer Emanations- oder Evolutions-Theorieen in den vorzüglichsten uns bekannten Naturphilosophien der alten griechischen Speculation antreffen, indem wir in unsrer Darstellung von den niedrigern zu den höheren Stufen fortschreiten wollen.

I.

Mechanisch-physische Naturansicht unter Leitung des Begriffs der Weltseele, als bloßer Bewegungskraft des Alls.

Auf der tiefsten Stufe erblicken wir diejenigen pantheistischen Systeme von der materialistischen Art, die

sich am nächsten an die alte mythische Vorstellung des Chaos anschließen, wie wir dieses Urprincip in der Theogenie des Hesiodus antreffen, welcher aus diesem Urwesen, als einem durchaus Wüsten und Unbestimmten, einer todten und ungeordneten, jedoch bildungsfähigen Urmaterie, Alles, Götter und Menschen, das gesammte All der Dinge hervorgehen ließ. — Zu den Evolutions-Theorieen, die mit dieser mythischen Lehre vom Chaos, als dem Urprincip aller Dinge, die meiste Verwandtschaft haben, sind die alle zu rechnen, welche in jenem Urstoffe nichts als eine ursprünglich todte und ungeordnete materielle Substanzenmasse, so wie in der diesem Stoffe inwohnenden Urkraft nichts weiter als eine blinde, bloß mechanisch wirkende Bewegungskraft erkennen, und daher auch das Hervorgehen der Dinge aus dem Ursein lediglich nach Gesetzen des Mechanismus erklären. Dieser gröbsten materialistischen Vorstellungsart zufolge ist eingeschlossen im Schooße des Chaos und unabgesondert alles Leben der Welt. Aus einem ursprünglich Unlebendigen, Unbeseelten und Undenkenden entwickelt sich Leben, Seele und Geist; gehen die Seelen der Thiere und der Menschen hervor, so wie alle lebende und denkende Weltwesen insgesammt, als bloße Erzeugnisse jener todten Masse und ihrer blinden mechanisch wirkenden Urkraft. Zu den auf dieser tiefsten Stufe stehenden physischen Emanationslehrern können im allereigentlichsten Sinne diejenigen Naturphilosophen gerechnet werden, welche nach Aristoteles meinen: das Vollkommenste gehöre nicht zu den Urwesen, weil die Principien von Pflanzen und Thieren die Vollkommenheit nicht besitzen, welche dem daraus Gewordenen zukommt.

Unter den ersten und ältesten Naturphilosophen Griechenlands, den Joniern, ist es der als Physiker gepriesene, dem Zeitalter nach (geb. Ol. 42. 2., gest. bald nach Ol. 58. 2.) zwischen Thales und Anaximenes in der Mitte stehende Anaximandros von Milet, Schüler des Thales, welchem, nach dem Un-

theile angesehener und bewährter Zeugen, namentlich des Aristoteles und des Theophrast, jene Ansicht zuzuschreiben ist. Mit diesem alten Jonier werden wir auch einen später lebenden Naturphilosophen, den Agrigentinischen Kosmophysiker Empedokles, zusammenstellen müssen, weil wir in dessen physischer Emanationslehre im Wesentlichen dieselbe mechanische Naturansicht antreffen.

1. Anaximandros.

Das Urwesen, in welchem Anaximandros das Göttliche erkennt, gefaßt unter dem Begriffe des Unendlichen, dem die Prädicate der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit zukommen, war nichts anders als die chaotische, ursprüngliche Einheit der einen materiellen Substanzenmasse, enthaltend in ungeordneter Mischung die Urbestandtheile oder Urstoffe aller Dinge, die aus ihm durch Ausscheidung hervorgehen, deren Grund in der ewigen, dem unendlichen Urwesen inwohnenden Bewegungskraft, zu suchen ist. In dem Anaximandrischen Urwesen ist daher nur Einheit der Masse, und einer todten, bloß mechanisch wirkenden Bewegungskraft, durch deren Thätigkeit die einzelnen gewordenen Dinge, welche ursprünglich in dem Einen, unendlichen und ewigen Urwesen, als Theile desselben, ununterscheidbar und ungesondert zugleich enthalten waren, vermittelst einer theils mechanischen Theilung, theils chemischen Scheidung, als einzelne von einander geschiedene und verschiedene Dinge aus jener Ursubstanz hervorgehen. Als besondere Dinge erscheinen sie nun mit eigenthümlichen Eigenschaften und Wirkungsvermögen, und treten in Wechselwirkung gegen einander, nach deren Gesetzen das Gleichartige sich einet, das Entgegengesetzte von einander geschieden wird. Und wie nun in dieser physischen Emanationstheorie nach Gesetzen einer bloßen mechanischen Nothwendigkeit, das All der Dinge aus der chaotischen Einheit der Ur-

ſubſtanz durch Theilung derſelben vermöge ihrer ewigen Bewegungskraft hervorgeht: ſo kehrt auch nach denſelben Geſetzen Alles wieder zurück in den chaotiſchen Urzuſtand des Gleichſeyns und der urſprünglichen Indifferenz aller Dinge im Abſoluten, nachdem bei dem fortſchreitenden, wechſelſeitigen Zerſtörungsproceß der Dinge auch die erſten Gegenſätze ſich wechſelſeitig vernichtet haben. Dieſe Rückkehr iſt jedoch nicht als ein Verharren in dem Zuſtande der Auflöſung des Endlichen im Unendlichen, ſondern nur als ein Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung anzuſehen. Denn über den Trümmern einer zerſtörten Welt erhebt ſich, nach dem eigenen Ausſpruche dieſes Kosmophyſikers, ſogleich wieder eine neue, indem nach den nämlichen, mechaniſch-chemiſchen Geſetzen Alles aus der todten Urſubſtanz durch die Wirkſamkeit ihrer Bewegungskräfte aufs neue ſich evolvirt im Fortgang vom Unvollkommenern zum Vollkommnern, bis der Menſch ſelbſt, dieſes Vollkommenſte unter den lebenden Weſen, anfangs

haben. In dieſem unendlichen Urweſen, in wel-
naximandros das Göttliche erkannte, und
die Prädicate der Unvergänglichkeit und Unver-
hkeit beilegte, ſind urſprünglich alle Dinge, ih-
eſtandtheiten oder ihrem Keime nach, enthalten.
lkommene Einheit dieſes ewigen und unendlichen
is iſt darum auch zugleich die Allheit, weil in
inheit deſſelben urſprünglich das All der Dinge
n, alſo die Einheit in der Allheit und die All-
der Einheit begriffen; und ſonach denn auch das
gliche Verhältniß des Urweſens zu dem Weſen
yn der Dinge, als ein Verhältniß der Imma-
der der Einheit und Identität des Unendlichen
Endlichen, Gottes und der Welt der Dinge,
en iſt.

yeitens: Dieſes unendliche Urweſen iſt ma-
ler Natur; es mag nun die phyſiſche Natur
von dem Naturphiloſophen entweder, nach der
g einiger alten Ausleger, überall nicht näher
t, oder für ein Mittelweſen zwiſchen Waſſer
ft, oder zwiſchen Feuer und Luft, nach den An-
Andrer, — oder endlich, nach der annehmlichſten
g, für welche insbeſondere das Zeugniß des
teles und des Theophraſtos am deutlich-
d beſtimmteſten ſpricht, für eine Miſchung
iedenartiger Stoffe, in Einſtimmung mit
goras z. B. und Empedokles, erklärt wor-
n. — Die Annahme der materiellen Natur des
en Urweſens ſtellt die pantheiſtiſche Naturphilo-
des Anaximandros in die Reihe der Syſte-
phyſiſchen Pantheismus.

rittens: Aus der urſprünglichen Einheit des
s, welches die unendliche Vielheit und Mannig-
it der Dinge nur dem Vermögen, aber nicht der
hkeit nach, in ſich begriff, ſind dieſe Dinge alle,
nzelne geſonderte Dinge, erſt hervorgegangen.
jätige Princip, als die Urſache dieſer Entwicke-
s wirklichen Univerſums der verſchiedenen geſon-

derten Dinge, mit eigenthümlichen Eigenschaften und eigenthümlicher Wirkungsart, ist die unendliche und ewige, dem Urwesen inwohnende Bewegungskraft, durch deren Wirksamkeit sich erst alle, im Unendlichen ungesondert und ununterscheidbar enthaltenen Gegensätze, aus ihm erst entwickeln, und nur erst, nach ihrem Hervortreten aus demselben, als gesonderte Dinge nach ihren eigenthümlichen Eigenschaften, Vermögen und Kräften sich zeigen. In der Geschichte dieser Weltbildung durch Emanation und Evolution der einzelnen, vielen und mannigfaltigen wirklichen Dinge, als solcher, aus dem Urwesen, beginnt die erste Periode mit dem Entstehen der unendlichen, aus dem Urwesen sich abgesonderten, Himmel und Welten, die als die ersten hervorgetretenen Gegensätze des Warmen und des Kalten, des Trokkenen und des Feuchten anzusehen sind, und in ihrer Vereinigung und Wechselwirkung Ein vollständiges, aus vielen besondern Welten oder Weltkörpern bestehendes Weltsystem bilden. Fortschreitend geht sodann von Stufe zu Stufe die Entwickelung und Ausbildung des Weltalls weiter vor sich, vom Unvollkommenen zum Vollkommnern, bis sie endlich in der letzten Periode mit der vollkommensten Ausbildung der Thiere und des Menschen, als des letzten Products ihres Evolutionsprocesses, ihr höchstes Ziel erreicht hat; und nun Alles wieder, durch den beständigen wechselseitigen Zerstörungsproceß der Gegensätze, in den Zustand des ursprünglichen Gleichseyns aller Dinge — in die chaotische Einheit des Urwesens zurückkehrt. Diese Rückkehr, und mit ihr die Zertrümmerung der Welt durch Auflösung aller Dinge in die Einheit und Indifferenz des Urwesens, erklärte der Naturphilosoph für die Strafe einer Ungerechtigkeit, deren sich die Weltwesen durch die ungleiche Vertheilung der Theile des Urwesens bei ihrer Emanation aus demselben schuldig gemacht hätten. — Als die Geschichte und Theorie einer genetischen, progressiven Entwickelung und Ausbildung des Weltalls spricht die Lehre des Joniers ihren Character einer phy-

ſiſchen Emanations- und Evolutionslehre auf das deutlichſte und beſtimmteſte aus.

Viertens: Die Emanation der Welt der Dinge aus dem Urweſen iſt keine innere Entwickelung, kein der Geburt und Erzeugung organiſcher Weſen gleichendes Entſtehen der Dinge, ſondern ein blos mechaniſches Bewirken und Hinſtellen derſelben durch Ausſcheiden, durch Trennung und Zuſammenſetzung, theils nach mechaniſchen, theils, durch Miſchung und Entmiſchung, nach chemiſchen Geſetzen. Denn jenes Urweſen iſt kein organiſcher, lebendiger Lebenskeim, ſondern nichts als eine ungeordnete, todte, die Urbeſtandtheile der Dinge in Miſchung enthaltene Subſtanzenmaſſe, und die dieſer Subſtanz inwohnende Kraft nicht die allgemeine Lebenskraft der Natur, ſondern die bloße, nach mechaniſch-chemiſchen Geſetzen die Emanation der Dinge durch Ausſcheiden bewirkende Bewegungskraft. Das Göttliche in dieſem Syſtem des phyſiſchen Pantheismus unter der Form einer phyſiſchen Emanations- und Evolutionstheorie iſt, von Seiten ſeiner Subſtanz betrachtet, die Urmaterie, und von Seiten ſeiner Cauſſalität die ewige, dieſer Urmaterie inwohnende Bewegungskraft; jene gleichſam der Leib, dieſe die Seele des Univerſums.

2. Empedokles, der Agrigentiniſche Naturphiloſoph.

Obſchon dieſer Naturphiloſoph, deſſen Blüthezeit in eine viel ſpätere Periode fällt (nach Diogenes Laertius um die 84ſte Olympiade), in ſo manchen Puncten an die höheren dynamiſchen Naturanſichten ſeiner Zeitgenoſſen und nächſten Vorgänger, der Pythagoräer, namentlich und vornehmlich des Heraklits ſich angeſchloſſen, mit deſſen kosmophyſiſchem Syſteme das ſeinige, von gewiſſen Seiten betrachtet, auch die meiſte Verwandtſchaft hat, indem er gewiſſe Hauptideen ſeines Vorgängers, insbeſondere die vom Feuer, als dem feinſten und wirkſamſten Elemente, und von der

Feindschaft und Freundschaft, als den
Urkräften der Urmaterie, und den thätigen Prin
der Weltbildung sich angeeignet: so werden wir
ohngeachtet diesen angeblichen Schüler des Pyth
ras und Parmenides nicht zu tief herab
wenn wir seine physische Emanationstheorie in ein
nie stellen mit derselben Lehre des alten Joniers
ximandros, die wir so eben auf der tiefsten
einer mechanisch-physischen Weltansicht gefunden h

Zwar wird Empedokles gemeinhin zur
schen Schule gerechnet, und sogar für einen S
des Pythagoras und des Parmenides aus
ben; aber wir müssen ihn vielmehr in Ansehung
Denkart, als Kosmophysiker, den Joniern zugesell
seine Weltansicht weder mit der mathematischer
Pythagoräer, noch mit der metaphysischen der El
eine innere Verwandschaft zeigt.

Wie bei dem Jonier Anaximandros, t
wir auch bei Empedokles auf das Chaos, als
Urwesen und Urseyn, woraus die Welt der Dinge
vorgegangen. Der spätere Naturphilosoph unterst
sich nur darin von dem frühern, daß Er sich besti
ter als dieser über die Natur und Beschaffenheit
ursprünglichen Weltstoffes erklärte. Wie er denn
haupt die Einseitigkeit seiner Vorgänger, die er
alle benutzt haben mag, in Bestimmung des Urw
und Urseyns vermeidend, nicht in einem einzelnen
mente allein, sondern in allen vier Elementen zusam
genommen, oder vielmehr nur in den ewigen und
veränderlichen letzten Bestandtheilen derselben, den Gr
stoff der Welt entdeckt zu haben meinte.

Unter Voraussetzung dieser Elementarstoffe und
gleich zweier in denselben enthaltener Kräfte, als
kender Ursachen, entwickelte der mechanische Naturp
soph folgende Evolutionstheorie, die ihn zu einer
mechanisch-physischen Weltansicht führte.

Erstens: Das Urwesen und Urseyn, wor
als dem Grundstoffe der Welt, alle Dinge in ders

ihren Urſprung haben, beſteht in der, die ewigen, unveränderlichen und unzerſtörbaren Elementartheile aller vier Elemente unter einander gemiſcht, und darum auch ununterſcheidbar enthaltenden und den ganzen Raum ſtetig erfüllenden Urmaterie, begabt mit zwei urſprünglichen, theils erzeugend, theils zerſtörend wirkenden Kräften. Dieſes Gemiſch, als die urſprüngliche chaotiſche, rohe und todte Subſtanzenmaſſe, nebſt den ihr inwohnenden Kräften der Elementartheile iſt dem Empedokles das ἓν καὶ πᾶν. Das Eine nämlich (τὸ ἓν); weil in dieſem Gemiſch, obgleich aus verſchiedenartigen Beſtandtheilen beſtehend, doch das Viele und Mannigfaltige als ſolches, wegen ſeiner Miſchung, gar nicht zu unterſcheiden iſt; — und zugleich das All (τὸ πᾶν), weil es nicht nur den ganzen Raum erfüllt, ſondern auch die Beſtandtheile aller Dinge in ſich begreift.

Aus dieſer urſprünglichen chaotiſchen Einheit und Allheit gehen die Dinge hervor, und geſtalten und bilden ſich zu einem Weltganzen durch die Wirkſamkeit zweier Grundkräfte: der Feindſchaft, welche die verſchiedenartigen Elementarſtoffe von einander trennt, und der Freundſchaft, welche die gleichartigen mit einander verbindet. Aus dieſer Trennung und Verbindung der Elementartheile durch die gedachten beiden Kräfte entſtehen zunächſt die wirklichen ſichtbaren Elemente, die auch, als Aggregate jener Urſtoffe, mit dem Uebergewichte der in ihnen vereinigten gleichartigen Elementartheile, als geſonderte, von einander verſchiedene Körper erſcheinen. Daher findet auch nach den Grundſätzen dieſes mechaniſchen Naturphiloſophen weder ein Entſtehen noch ein Vergehen der Dinge ſtatt; jenes nicht, weil Alles ſeinen unſinnlichen Beſtandtheilen nach, die in und außer dem Chaos immer dieſelben bleiben, ſchon vorhanden war, nur zerſtreut und unſichtbar; und dieſes nicht, weil ſich Alles nur in ſeine erſten Beſtandtheile wieder auflöſt, und dadurch unſerer Wahrnehmung entzieht. Denſelben mechaniſch wirkenden Kräften der trennenden Feindſchaft

und der verbindenden Freundschaft, durch welche in ge
setzloser und zufälliger Ordnung bald dieses, bald jene
Element aus der chaotischen Einheit und Allheit hervor
geht, verdanken auch alle übrigen Dinge in der Welt
auch die lebendigen, empfindenden und denkenden We
sen ihren Ursprung; so jedoch, daß in diesen das
Feuer, als das feinste und wirksamste Element, vor
herrschend ist. Denn nach dem alten, von Empedo
kles zu Erklärung des Ursprungs und der Natur de
Dinge angewendeten Grundsatze: daß Gleiches nu
von Gleichem erkannt werde, müssen auch i
dem Wesen der menschlichen Seelen die vier Element
alle, nebst den beiden thätigen Principien der Weltbil
dung vereiniget seyn, da diese materiellen Bestandtheil
sowohl, als deren wirkende Kräfte des Streits un
der Eintracht von der menschlichen Seele erkann
werden. Nur das göttliche Wesen allein macht hiervo
eine Ausnahme; denn in ihm (wie Aristoteles vo
des Empedokles Lehre Met. III. c. 4. berichtet
sind die vier Elemente durch bloße Freundschaf
vereiniget, und es erkennt darum, dem erwähnten Grund
satze zufolge, die Feindschaft nicht; genießt abe
auch dafür bei dieser Freyheit von allen feindseligen
Einwirkungen des allerseligsten Lebens.

Also auch hier, in dieser mechanisch-physischen Evo
lutionslehre, giebt es ein Göttliches! Aber wie kommt
dürfen wir wohl fragen, dieses System einer blos me
chanischen Naturphilosophie zur Annahme einer Gott
heit; warum und wozu? Wenn aus blos mecha
nischen, blind wirkenden Kräften der Ursprung und di
Bildung aller Dinge aus der chaotischen Einheit un
Allheit hergeleitet wird; wenn durch die Wirksamkei
dieser, nach mechanischen Gesetzen der trennenden Feind
schaft, die aus Einem Vieles, und der vereinigende
Freundschaft, die aus Vielem Eines macht, zuerst stu
fenweise und in einer nicht unwandelbaren, sonder
auch vom Zufalle abhängenden Ordnung, die Elemen
aus jener Einheit ausgeschieden, und wenn aus dies

so gewordenen Elementen sodann auch alle übrigen Weltwesen, selbst Pflanzen und Thiere, durch dieselben eben so zufällig und gesetzlos wirkenden Kräfte erzeugt und gebildet werden; — welchen Antheil mag da noch eine Gottheit an der Weltbildung haben können? — Oder ist dieses weltbildende göttliche Princip im System auch dieses Naturphilosophen nirgends anders zu suchen, als in der ursprünglichen chaotischen Einheit selbst, und den in ihr vorhandenen beiden Kräften der trennenden Feindschaft und der verbindenden Freundschaft? — Dieses vorausgesetzt, fände sich in diesem Puncte die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Anaximandros und Empedokles, mit dem einzigen Unterschiede nur, daß der erstere das göttliche Urwesen unter dem unbestimmten Begriffe eines, die Urbestandtheile der Dinge in sich fassenden Unendlichen dachte, dem eine ewige Bewegkraft, als die Ursache der Weltbildung, beizulegen sey; indessen der letztere dieselbe Idee von dem göttlichen Urwesen und Ursеyn in den bestimmtern Begriffen einer, die Urbestandtheile der vier Elemente in sich begreifenden, chaotischen Materie, und einer, nach einem bestimmten Gesetze der Duplicität wirkenden Bewegungskraft der Zurückstoßung und der Anziehung ausgesprochen hätte. Und hiernach wäre also des Weltweisen von Agrigent seligster und oberster Gott nichts anders als die chaotische Einheit, wofür ihn denn auch wirklich Tiedemann (Geist der speculat. Philos. Bd. I. 253.) erklärt.

Aber dieser Vorstellungsart von völliger Identification der Gottheit mit der chaotischen Einheit steht nicht nur das so eben angeführte Zeugniß des Aristoteles, betreffend die Gottheit des Empedokles, als das einzige von der Feindschaft gänzlich befreite Wesen, sondern auch ein Bericht des Sextus entgegen, welcher den Gott unsers Naturphilosophen beschreibt als einen das All durchdringenden, Alles belebenden und beseelenden Weltgeist (ἓν πνεῦμα διὰ παντὸς τῶ

κόσμε διῆκον φυχῆς τρόπον adv. Math. IX. 64. vgl. 127).

Wenn wir mit Tennemann die Alles einigende, in ein gemeinschaftliches Band der Verwandtschaft verbindende Kraft der göttlichen Weltseele für nichts anders als das Feuer halten dürfen, nicht nur, weil dieses Element im System des Empedokles vor den übrigen ausgezeichnet wird, sondern hauptsächlich auch wegen der unverkennbaren Analogie mit dem Heraklitischen, und selbst dem Pythagorischen System: so wäre damit freilich ein Gegensatz zwischen der chaotischen Einheit und dem geistigen Princip des göttlichen Feuerelements bestimmt. Aber dieser anzunehmende Unterschied müßte nun nothwendig auch die Frage herbeiführen: ob dieser Gegensatz als ein ursprünglicher, oder nur als ein entstandener gelten könne? Im ersten Falle müßte Empedokles das göttliche Feuerelement als ein mit der chaotischen Einheit gleich ewiges und von derselben unabhängiges, auf dieselbe nur einwirkendes, sie durchdringendes, zur Welt gestaltendes und ausbildendes Princip gehalten haben. Im letztern Falle dagegen würde der göttliche Weltgeist von feuriger, ätherischer Natur seinen Ursprung gleich allen andern Weltwesen jener chaotischen Einheit verdanken. Diese wäre der eigentliche Urgott (gleichsam ein deus implicitus), aus welchem die göttliche Weltseele hervorgegangen, die nun in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, als der deus explicitus, im Beleben und Beseelen der gesammten Natur, nicht blos der Menschen und Thiere, sondern auch selbst der Elemente, ihre Kraft und Wirksamkeit äußert, und zugleich nach Aristoteles Zeugniß als die, alle Zwietracht und allen Widerstreit aufhebende, Freundschaft für die Ursache alles Guten, wie die Feindschaft für die Quelle alles Bösen in der Welt zu halten ist. — Das allem Einzelnen in der Natur Leben und Seele verleihende Lebens- und Seelenprincip selbst, nur ein Educt aus der todten, chaotischen Urmaterie, ausgeschieden aus derselben durch die

das Ungleichartige trennende Feindschaft, deren Wirksamkeit sonach als die Bedingung von der Entstehung sowohl, als die Wirksamkeit des alles wieder einigenden, und zugleich alles belebenden und beseelenden aetherischen Weltgeistes, als der ersten Emanation aus dem Chaos, anzusehen ist. Von der moralischen Seite betrachtet, die uns diese Evolutionstheorie zeigt, in der moralischen Deutung und Bestimmung des Gegensatzes der Freundschaft und Feindschaft, als des Gegensatzes zwischen dem guten und dem bösen Princip, würde demnach dieses letztere für die Bedingung der wirklichen Existenz und der actuellen Wirksamkeit des ersteren zu achten seyn, welches nun in seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Bösem, im Kampfe mit demselben, dessen feindseligen Einwirkungen entgegen wirkt, bis endlich mit dem Untergange der gegenwärtigen Welt, durch Rückkehr in die chaotische Einheit, der errungene Sieg des Guten über das Böse den Kampf endet, der aber jedesmal mit der Bildung einer neuen, eben so vergänglichen emanirenden Welt aus jener Einheit, immer aufs neue wieder und auf die nämliche Weise beginnt.

Und hiernach wäre nun auch das Verhältniß bestimmt, worin im System des Empedokles das göttliche Wesen, als der alles durchdringende Weltgeist und das Princip alles Lebens und Beseeltseyns in der Natur, zu der ursprünglichen chaotischen Einheit steht. — Wollen wir von dieser Seite und in Ansehung dieses Punctes die alte Theogonie und Kosmogonie mit einer neuen vergleichen, welche in unsern Tagen eine gewisse naturphilosophische Speculation zu construiren versucht hat, so werden wir sagen: Wie sich nach der neuen Theorie Gott in seiner Indifferenz und im ursprünglichen Zustande seiner Involution, als das schlechthin betrachtete Absolute, oder als der Ur- und Ungrund (der deus implicitus) verhält zu Gott, als Geist im eminenten Sinne, und als höchstes persönliches Wesen, in seiner Evolution, als der

deus explicitus; so verhält sich nach der alten Theogonie die chaotische ursprüngliche Einheit zu Gott, als dem Weltgeiste und dem allgemeinen Lebensprincip in der Natur. In beiden Theogonien ist Gott, als Intelligenz, eine Geburt des Ungrundes, als des Urgottes. Nach der neuen Theorie theilt sich dieser Urgrund in zwei gleich ewige Anfänge: die beiden Principien der Finsterniß und des Lichts, oder des Realen und des Idealen, die sodann durch die Liebe, welche hier das Höchste ist, zur absoluten und unzertrennlichen Einheit und Identität vereiniget werden, in welcher Identität die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes besteht. Nach der alten Theogonie wird die göttliche Weltseele, als das allgemeine Lebens- und Seelenprincip dadurch erzeugt und gebildet, daß die vier Elemente durch die bloße, von der Feindschaft ausgeschiedene, Freundschaft zur unauflöslichen Einheit und Identität vereiniget werden. — Obschon demnach in dieser alten Theogonie und Kosmogonie mit der Emanation und Evolution eines Göttlichen, ein besonderes, von der chaotischen Ureinheit verschiedenes, und aus derselben ausgeschiedenes geistiges Lebensprincip gesetzt wird: so ist dieses göttliche Princip doch selbst nur wieder das Product blindwirkender mechanischer Kräfte der Trennung und Verbindung, erzeugt durch die Vereinigung der vier Elemente vermittelst der bloßen Freundschaft, die von der Feindschaft nun gänzlich getrennt worden, und zu ihrer Basis und ihrem Vehikel das feinste und wirksamste Feuerelement hat. Also kein ursprüngliches Lebensprincip in dieser mechanisch-physischen Theorie, und keine ursprüngliche Intelligenz! Aus dem finstern Grunde entwickelt sich erst das Licht, aus dem Unlebendigen und Unbeseelten erst Leben und Seele, das göttliche Lebensprincip selbst; aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Chaos die Ordnung. — Wenden wir uns nun von dieser physisch-mechanischen Theorie und von allen ihr ähnlichen zu denen, welche sich schon zu einer höhern Naturansicht und zu höhern

Begriffen von dem göttlichen Urweſen und der Weltſeele, nicht als bloßer Bewegungs-, ſondern als urſprünglicher Lebenskraft erhoben hatten.

II.

Dynamiſch- oder organiſch-phyſiſche, auf den Begriff der Weltſeele, als der allgemeinen Lebenskraft der Natur, gegründete Weltanſicht der Joniſchen Naturphiloſophen Thales und Anaximenes.

1. Thales von Milet (geb. um die 35. oder 38. Ol. und geſt. Ol. 58, 1).

Auf der höhern Stufe dieſer dynamiſch- oder organiſch-phyſiſchen Weltanſicht erblicken wir die Lehre der phyſiſchen Evolution gleich Anfangs in der Kosmophyſik des erſten Naturphiloſophen der Joniſchen Schule, den uns die Geſchichte der alten griechiſchen Philoſophie als den Stifter dieſer Schule nennt, und mit welchem überhaupt, als dem erſten philoſophirenden Denker, die geſammte Geſchichte der griechiſchen Philoſophie ihren Anfang nimmt. Von der Betrachtung der Natur, als eines lebendigen Ganzen, ausgehend, und auf den Grundſatz geſtützt: daß Lebendiges nur aus Lebendigem entſpringen könne, weil das, was das Leben nicht ſelbſt urſprünglich in ſich hat, auch nicht Leben verleihen, nicht Wurzel und Quelle deſſelben ſeyn kann, erkannte bereits der erſte Naturphiloſoph, welcher von der mythiſchen zur naturphiloſophiſchen Weltanſicht ſich erhoben, in dem Urweſen keineswegs eine blos mechaniſche Bewegungskraft, ſondern ein inneres organiſches Lebensprincip, als einen von Leben befruchteten Keim, aus welchem in progreſſiver Evolution die Welt in ihren verſchiedenartigen Daſeynsformen zu einem lebendigen Ganzen ſich entwickelt und ausgebildet, ſo daß auch in den ſtarrſten Theilen deſſelben noch Leben enthalten ſey. Dieſer Anſicht zufolge, welche auch ſchon

Jacob Thomasius von der Lehre des Thales g
faßt, war demnach unserm Naturphilosophen das Wel
all ein lebendiges Ganzes, dessen Leben Er nach d
Analogie mit dem vegetativen und animalischen Leb
organischer Wesen aus einem Saamen sich entwickel
und auch nach Art der Pflanzen, vornehmlich aber d
Thiere, fortleben läßt durch eine, seinem ursprüngli
Wesen angemessene Nahrung. In der trefflichen, v
kritischem Forschergeiste zeugenden Geschichte der Jo
schen Philosophie bemerkt ihr Verfasser, Professor Ri
ter, bei Darstellung der Thaletischen Lehre, daß au
die Gründe für dieselbe auf die gedachte, von zu
Puncten, der Nahrung und der Erzeugung aus ein
Saamen, ausgehende Analogie gebaut seyen.

Daß nämlich Thales in dem Elemente des Wa
sers die Basis und das Substrat oder die Ursubsta
in welchem jenes Lebensprincip enthalten sey, zu find
meinte, davon wird von den Alten als doppelter Gru
angegeben: die Analogie dieses Elements, theils mit
Feuchtigkeit aller Saamen, woraus Pflanzen und Th
re erzeugt werden, theils mit der Feuchtigkeit der Na
rung, welche die lebenden Wesen zu ihrer Erhaltu
bedürfen. Auf gleiche Weise wie die einzelnen leben
gen Naturwesen entstehen, entwickele sich denn a
aus dem feuchten Saamen des Wassers, welches i
zugleich für seine Erhaltung zu einer seiner ursprüng
chen organisch-thierischen Natur angemessenen Nahru
dient, das große, alles individuelle Leben in seinen v
schiedenartigen Formen in sich wie im Keime einschl
ßende und aus sich heraus producirende Weltthier.

Dieser Vorstellungsart des Thales von dem
wesen gemäß, und der Emanation, als einer Evol
tion aller Dinge aus demselben durch Verwan
lung, d. h. hier unstreitig durch progressive Ev
lution des organischen und animalisch
Lebensprocesses, kann der Thaletische Begriff v
Göttlichen kein anderer seyn, als der Begriff je
schaffenden, in dem lebendigen Saamenwasser selbs

haltenen Lebensprincips der Dinge, welches dergestalt aus sich selbst heraus Alles gestaltet, belebt und beseelt, dasjenige selbst nicht ausgenommen, welches, wie das Unorganische, vom Leben am entferntesten zu liegen scheint.

Dieses Göttliche, als die Seele der Welt, kann demnach freilich hier nicht eine weltbildende Intelligenz außerhalb der Materie, wie der νοῦς des Anaxagoras seyn; ja sogar nicht einmal für eine dem materiellen Urwesen des Wassers ursprünglich inwohnende und mit demselben innig verbundene Denkkraft gelten, und darum auch nicht der bekannte Ausspruch des Cicero (Thales — aquam dixit rerum initium, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret) so gedeutet werden, als ob darunter das eine oder auch nur das andere zu verstehen sey. Aber die Weltseele ist dem Thales seiner höhern dynamischen Naturansicht gemäß immer doch mehr und etwas Höheres, als eine bloße mechanisch-wirkende Bewegungskraft im All, indem Er in ihr eben das schaffende Leben der Natur erkennt, dessen organische Kraft in dem Saamenwasser, als in einem von Leben befruchteten Keime, enthalten ist, und woraus nach Gesetzen des vegetativen und animalischen Organismus alles individuelle Leben in der Natur sich entfaltet, und allmählig zu einem großen Weltthiere ausgebildet hat. — Durch diese richtige Bestimmung des thaletischen Begriffs von der Weltseele erhalten nun auch die beiden, dem ersten Jonier nach dem gültigen Zeugnisse des Aristoteles zuzuschreibenden Lehren: daß auch in leblosen Dingen eine Seele wohne, und daß Alles voller Götter sey, Alles beseelt und von Dämonen erfüllt, die diesen Behauptungen allein angemessene Bedeutung.

2. Anaximenes von Milet (geb. vor Ol. 58. und gest. nach Ol. 70).

Auf dieselbe höhere Stufe sehen wir die Lehre der physischen Emanation geführt durch die kosmophysischen

Speculationen dieſes letzten Philoſophen aus der alten Joniſchen Schule, welcher zunächſt an die Lehre des Thales ſich anſchließt. Abweichend zwar von dem Vorgänger in der Wahl des Elements für die Subſtanz des Urweſens, trifft dieſer ſpätere Jonier mit dem erſten doch in dem weſentlichen Puncte zuſammen, daß auch ihm das Urweſen mehr iſt, als die Einheit einer todten Maſſe mit mechaniſchen Kräften; daß Er vielmehr gleich dem Thales das Urweſen als die urſprüngliche Lebenskraft anerkennt, der alle Dinge in der Welt ihr Leben verdanken, welches Leben ſich daher auch in allen Dingen, wiewohl in verſchiedenem Grade wieder findet. Wenn Anaximenes die Idee des Urweſens unter dem Begriffe der Luft faßt, die Er in ihrem nicht wahrnehmbaren Urzuſtande für unendlich und unbegränzt erklärte, im Gegenſatze mit den aus ihr durch Verwandlung gewordenen endlichen und begränzten Dingen in der erſcheinen-

Zuſammengezogene und Verdichtete der Luft die Kälte, das Dünne und Nachgelaſſene dagegen die Wärme derſelben erzeugt. Und wie nun Alles in der Welt eine Emanation aus dem göttlichen Urweſen der unendlichen Luft iſt: ſo ſind auch insbeſondere die Seelen der Thiere und der Menſchen aus dieſem lebendigen Urſtoffe hervorgegangen, da ihr Seyn und Weſen eben in nichts anderem als in luftartigem Stoffe, und ihr ganzes Leben und Wirken nur im Ein- und Ausathmen dieſes Elementes beſteht.

III.

Logiſch-phyſiſche Weltanſicht, gegründet auf den Begriff der Weltſeele als oberſter Intelligenz.

Eine noch viel höhere Stufe in Vergleichung mit den beiden, im Vorhergehenden bezeichneten, niedrigern Stufen einer blos mechaniſchen oder doch nur dynamiſchen Weltanſicht, erſtieg der phyſiſche Pantheismus in denjenigen Evolutionsſyſtemen, welche an den Begriff der Weltſeele die erhabene und fruchtbare Idee einer oberſten Intelligenz geknüpft, und mit dieſer Idee eines allgemeinen Weltverſtandes jenen Begriff identifizirt hatten. Auf dieſer Höhe einer, den Forderungen der Vernunft und dem Intereſſe der über die Ordnung und Regelmäßigkeit im All reflectirenden Urtheilskraft weit mehr genügenden Ausbildung, zeigt ſich der phyſiſche Pantheismus in den naturphiloſophiſchen Speculationen mehrerer Kosmophyſiker, welche nach den alten Joniern mit derſelben Aufgabe ſich beſchäftiget haben. — Unter dieſen wollen wir hier nur die Kosmogonie in den mathematiſch-phyſiſchen Philoſophemen der ältern Pythagoriſchen Schule, desgleichen auch die logiſch-phyſiſchen Evolutions-Theorieen des Diogenes von Apollonia und des Epheſiniſchen Naturphiloſophen, des Tiefdenkers Heraklit, herausheben, deſſen kosmophyſiſche Grundlehren ſpäterhin die Stoa ſelber zur Grund-

lage nicht blos ihrer Physik, sondern sogar ihrer Ethik gemacht hatte.

1. Mathematisch-physische Emanations- und Evolutions-Theorie des Pythagoras (nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung geb. um Ol 49. und gest. um Ol. 69.) und der ältern Pythagoräer.

Daß diese berühmte Schule auch ihr eigenes System der Kosmogonie hatte, und daß sie ihre Zahlentheorie darauf angewendet und zum Grunde gelegt, indem sie das Wesen der Dinge in die mathematischen Formen setzte, und die physischen Begriffe auf diese Formen zurückführte und denselben unterordnete, das ist nach den Berichten, die uns von den Philosophemen der Pythagoräer überliefert worden, keinem Zweifel unterworfen.

Die Principien des Wesens und der Genesis aller Dinge sind die Einheit und die Zweiheit (die Monas und die Dyas); — das wird uns als die Grundlehre der mathematisch-physischen Kosmogonie der Pythagoräer angegeben, und dabei zugleich bemerkt, daß sie diese arithmetischen Grundbegriffe der Monas und der Dyas zu physischen Principien gemacht, indem sie durch Einwirkung des einen Princips, als des thätigen, auf das andere, als das leidende Princip, das Universum entstehen und zu einem harmonischen Ganzen sich ausbilden lassen. — Welches von beiden ist nun aber das thätige, und welches das leidende Princip? — Haben die Pythagoräer die Dyas zum thätigen, und die Monas zum leidenden Princip gemacht: so müßten sie wohl unter der Einheit das Chaos, und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstanden haben, durch deren Wirksamkeit die Welt aus dem Chaos sich entwickelt und zu einem harmonischen Ganzen gestaltet. Unter dieser Voraussetzung müßten wir es freilich wohl mit Tiedemann für alte Pythagorische Lehre halten: daß „im Einen, d. i. in der ursprünglichen chaotischen Mischung

ſtanziellen, auch enthalten ſeyen die entgegen-
Beſchaffenheiten (oder vielmehr eine Duplici-
räften), die durch ihr ſtetes Widereinander-
d inneres Toben des Einen ſich bemächtiget,
iſt Beſiegung der Formloſigkeit, der Unord-
Böſen, der Finſterniß, des Krummen u. ſ. w.
mte Form gegeben hätten.“ Und was könnte
Deutung und Beſtimmung der beiden Prin-
Monas und der Dyas angenommen, den
ern ihr göttliches Weſen höheres und beſſe-
n ſeyn, als eine Emanation und Evolution
Chaos durch den Conflict der demſelben ur-
inwohnenden Kräfte! Sie hätten hiernach
der Gottheit, wie Tiedemann bemerkt,
ingliche Daſeyn abgeſprochen, und ſie erſt
ildung andrer Weſen zu ihrer Würde und
enheit ſich erheben laſſen. Sonach wäre die
ſche Monas ganz daſſelbe, was das Eins
edokles: der todte Urgott, aus welchem
je Weltſeele erſt hervorgegangen, und als ein
er mechaniſch wirkenden urſprünglichen Kräfte
rt; — der deus explicitus aus dem deus

n dagegen die Pythagoräer — wie auch Te-
insbeſondere für dieſe Deutungsart der bei-
ten Principien der Pythagoriſchen Lehre be-
h entſcheidet — die Einheit durchgängig für
e Princip genommen, und in dieſer Einheit,
llgemeinen, wirkenden Kraft des Univerſums,
cip alles Lebens und aller Ordnung und Har-
All, das göttliche Weſen erkannt: ſo ändert
auch mit einem Male die ganze Weltanſicht
goräer in Beſtimmung des Verhältniſſes des
öttlichen Princips zur Welt, deren Urſprung
ildung. Denn unter dieſer Vorausſetzung iſt
Gott der Materie, ſondern es iſt vielmehr
die Materie Gott nur an die Seite geſetzt,
doch zugleich demſelben untergeordnet. Das

mit der Materie, als dem leidenden Princip, gleich urſprungsloſe thätige Princip der göttlichen Einheit, behauptet hiernach in dem Syſtem das Primat über das materielle leidende Princip, als die der Materie urſprünglich inwohnende, auf dieſelbe wirkende, und zu einem harmoniſchen Weltganzen ſie formende und ausbildende intelligente Lebenskraft des Alls. Dieſe Anſicht ſtimmt denn auch im Weſentlichen mit der Lehre eines alten Pythagoräers, des Philolaos, überein, die wir in den uns aufbewahrten Bruchſtücken ſeines Werks: περὶ φύσεως, enthalten finden. Und dürfen wir aus Gründen, die uns neuerlich erſt noch einer unſrer gründlichſten und glücklichſten Forſcher des griechiſchen gelehrten Alterthums, Profeſſor Auguſt Böckh, in ſeiner Schrift: über Philolaos des Pythagoräers Lehren, nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes dargelegt hat, die in den gedachten Bruchſtücken vorgetragene Lehre dieſes Pythagoräers für übereinſtimmend mit dem Geiſte des Pythagoriſmus, ſo wie dieſe Bruch-

ntip der Entstehungsart der Dinge ihr Wesen be-
mten.

Die physischen Begriffe vom Seyn und Wesen
Dinge auf mathematische Formen zurückführend,
die Dinge unter dem mathematischen Gesichtspuncte
Größen und der durch die Zahlform bestimmbaren
ßenverhältnisse betrachtend, gestaltete sich die Na-
hilosophie und Kosmogonie der Pythagorischen
ule zu einer mathematisch-physischen Theorie des
aßes und der Zahl, und der durch Maaß und
bestimmbaren und erkennbaren Harmonie des
mos, im Ganzen wie in den einzelnen Theilen des-
m. Nach der Grundlehre dieser mathematischen Na-
hilosophie wurde das Wesen der Dinge gedacht als
hend aus zwei Urelementen: dem Begränzenden
der Gränze und dem Unbegränzten. Die-
Gegensatz bezeichneten die Pythagoräer, und na-
tlich auch Philolaos, durch den Gegensatz des
nen (τὸ ἕν) und des Vielen oder Verschiede-
n; jenes Eine war ihnen die Einheit, dieses Viele
Mannigfaltige, lediglich als solches betrachtet, die
bestimmte Zweiheit, welcher erst durch die von
Einheit gegebene Begränzung, und durch die Theil-
me an der Einheit, die bestimmte Zahl Zwei zu-
mt. Und hierin bestand denn auch die allgemeinste
vendung ihrer Zahlentheorie auf die Bestimmung
Wesens der Dinge. Gleichwie nämlich jede be-
mte, gerade sowohl als ungerade Zahl, als ein Be-
nztes, aus dem Einen, dem Begränzenden, und
unbestimmten Zweiheit, dem Unbegränzten, besteht:
auch das Wesen eines jeden bestimmten Dinges,
ches Wesen sonach durch die Zahlen, nach deren
lementen, gebildet und ausgedrückt wird. Daß
aber das Wesen der Dinge aus jenen beiden Ur-
enten bestehen, und mithin die Principien oder Ur-
nte der Zahlen auch Principien der Dinge selbst
müssen; den Grund von dieser Nothwendigkeit
den die Pythagoräer darin, daß unter dieser Bedin-

gung allein die Dinge ein Gegenſtand menſchlicher Erkenntniß ſeyn können, da weder das eine noch das andere dieſer einander entgegengeſetzten Urelemente der Dinge, weder die bloße abſtracte Einheit, als das Begränzende, noch die bloße abſtracte Vielheit, als das Unbegränzte, für ſich allein, ſondern nur das aus beiden, durch Verbindung beider, Gewordene, für den menſchlichen Verſtand erkennbar iſt. Dieſes Verbundene iſt nun der Kosmos, in welchem das Begränzende und das Unbegränzte erſcheint, und ſich der menſchlichen Erkenntniß offenbart, als ein Gewordenes. Aber woher nun dieſes Gewordene ſelbſt? Wem verdankt der Kosmos, in welchem die Gegenſätze des Einen und des Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, zur erkennbaren Einheit verknüpft ſind, ſeinen Urſprung? — Dieſe große wichtige Aufgabe führte die Pythagoräer zu ihrer harmoniſchen Weltanſicht; denn in der Harmonie erkannten ſie die Form, unter welcher allein der Kosmos entſtehen und zu einem wohlgeordne-

dung zu einem Kosmos gegründet sind: so würde in dem System der höchst religiösen Pythagoräer keine Spur der Gottheit seyn; denn weder die Gränze noch das Unbegränzte erscheint in diesem System als Gott. Daß nun aber eine solche Spur vorhanden ist, und daß in dem Pythagorischen System Gott unter dem Begriffe der höchsten absoluten Einheit außer und über jenen Gegensätzen ausdrücklich als die Ursache der Harmonie anerkannt und vorausgesetzt wird, das finden wir durch unverdächtige Zeugnisse mehrerer Alten bestätiget. Nach des Syrians Zeugnisse (zu Aristot. Metaphys. XIII.) hat Philolaos die Eine und besondere Ursache vor den beiden Principien (ante duo principia) als das, die Gränze sowohl als das Unbegränzte setzende, absolut erste Realprincip von Allem (omnium principium) ausdrücklich Gott genannt; und Gott sonach, als die höchste Einheit (die μονάς und das prius κατ' ἐξοχήν), noch über diejenige Einheit, als verschieden von derselben, gesetzt, welche als das Eine Urelement der Dinge, d. i. als die Gränze, den gewordenen Dingen durch ihre Mittheilung die Einheit giebt. Aus dieser höchsten göttlichen Einheit, welche ohne und über allen Gegensatz ist, geht nun das doppelte Wesen des Einen und Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, welche in ihm ungetrennt enthalten sind, durch Auseinandertreten derselben hervor. Und diese höchste göttliche Einheit ist es auch, welche, als die Ursache der Harmonie, die aus ihr, als dem Urwesen und dem nicht gewordenen Urprincip aller Dinge, emanirten Urelemente der Wesenheit derselben zu einem Kosmos verknüpft, die Form dem Stoffe harmonisch verbindend.

Wenn nun aber die Pythagoräer die Causalität dieses Gottes, als der Ursache der Weltordnung und Harmonie, beschreiben, als ein Zusammenhalten und gleichsam Gefangenhaben des All, als ein Durchgehen und Durchdringen und auch äußerliches Umfassen der Welt, unbeschadet seiner Einheit, Unbeweglichkeit und

Beſtändigkeit: ſo leuchtet es ein, daß auch ſie ſich Gott unter dem Begriffe einer Weltſeele dachten, die als die allgemeine Lebenskraft der Natur, die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in derſelben iſt. — Kommt dieſer göttlichen Weltſeele aber auch die Dignität einer Intelligenz zu? — Da die Pythagoräer mit dem Begriffe der Gottheit den Begriff des Vollkommenſten verknüpften; und da ſie auch ihre abſolute göttliche Monas für die Urſache der Harmonie erklärten: ſo iſt wohl kein Zweifel, daß ſie dem Ordner des Alls auch die Eigenſchaft der Intelligenz beigelegt haben. Wofür anders konnten ſie die Harmonie halten, als für das Werk einer verſtändigen Weltſeele, die, als die abſolute Intelligenz, eine vollkommene Erkenntniß hat von der ewigen Weſenheit der Dinge, und auch von dem Geſetz der Harmonie, durch welches die Elemente der Dinge zu einem Kosmos werden und ſich geſtalten konnten.

Obſchon nun aber die Pythagoräer in ihrer göttlichen Monas, als der Urſache der Harmonie und als der Quelle alles Lebens, alles Denkens und Empfindens, eine, durch das ganze Univerſum verbreitete, verſtändige Seele ſich gedacht haben müſſen: ſo haben ſie doch wohl nicht alle materiellen Vorſtellungsarten von der Idee derſelben entfernt. Denn iſt auch nicht anzunehmen, daß die Pythagoräer die Sonne als das göttliche Weſen ſich gedacht, und ſonach daſſelbe ſogar nur zu einem bloßen Theile des Ganzen gemacht, da ſie ja ſogar ihre abſolute göttliche Einheit auch von dem Centralfeuer beſtimmt unterſcheiden, als von dem erſten Gewordenen (τῷ πρώτου ἁρμοσθέν): ſo folgt hieraus doch gar noch nicht, daß ihr Begriff von der Weltſeele der Begriff einer reinen, von aller Materie durchaus geſchiedenen, Intelligenz geweſen ſey. Konnte ihnen das Centralfeuer, als das erſte Gefügte, auch nicht die Weltſeele ſelbſt ſeyn: ſo hielten ſie es doch für den Sitz und Thron des Gottes, und zugleich für das Herz des Weltalls, von welchem Herzen aus

göttliche Weltseele durch den ganzen Leib (die Welt) gedehnt ist. In dieses Centralfeuer mochten sie wohl werlich darum allein den Sitz der Gottheit verlegt ben, weil sie diesem selbst die vorzüglichste Stelle im iversum, den Mittelpunct nämlich, eingeräumt hat- ı. Es war gewiß noch ein weit bedeutenderer Grund, lcher sie bestimmen mußte, der Hestia, oder der ur- ränglichen Feuersonne, diese Ehre zu erweisen. Ganz stimmt deutet der Pythagoräer Philolaos auf die- ı Grund hin, indem Er von der, im Mittelpuncte findlichen, ursprünglichen Feuersonne, als dem Sitze s Göttlichen, behauptet: daß hier die Wirksamkeit s einen, der höchsten Einheit verwandteren rgrundes, der Gränze nämlich, überwiegend sey. s werde daher jener Mittelpunct auch selbst das Eine ὸ ἕν) genannt; das Centrale also, im Gegensatze mit m Peripherischen, in welchem, als dem äußer- n Einschließenden, Olymp genannt, der entgegenge- te Urgrund, das Unbegränzte, herrschen muß. — rwandter also die im Mittelpuncte befindliche Hestia, höchsten göttlichen Einheit! — Worin nun aber ht diese nähere Verwandtschaft gesetzt worden seyn? Dürfen wir annehmen, daß das Feuer der Hestia ıetherisch sey gehalten worden: so ist es auch annehmlich, daß sich diese größere Verwandtschaft auf die aetherische Feuernatur bezogen habe, und nithin die Pythagoräer die Substanz der göttlichen ele für ein aetherisches Feuer gehalten ha- dessen durchdringende Kraft in der von demselben urchdrungenen Hestia sich am wirksamsten äußer- d von hier aus über den ganzen Kosmos sich te; und auch das von dem aetherischen Feuer lia verschiedene Feuer des Olymps durchdrungen Diesen Olymp setzten die Pythagoräer außer- Kosmos, als das äußerste den Kosmos Ein- e, und als das reine Unbegränzte, welches ch Verbindung mit der Gränze ein Geworde-

nes wurde, und in den Kosmos einging; also als den Rest des unbegränzten Urgrundes.

Die angegebene Bedeutung und Bestimmung aller dieser Grundbegriffe und Grundprincipien, worauf die mathematisch-physische Theorie der genetischen Entwicklung des Weltalls im Pythagorismus auf eine eigenthümliche Weise, von ihrem genommenen mathematisch-physischen Standpuncte aus, sich gründete, als die richtige vorausgesetzt, würde sich nun in folgendem Umrisse diese mathematisch-physische Evolutionslehre der Pythagorischen Schule klar und im Zusammenhange, nach ihrem eigenthümlichen Character, verzeichnen lassen.

I. Wie die Einheit und die Vielheit, oder die unbestimmte Zweiheit, die Elemente der Zahlen sind: so sind es auch die Elemente der Dinge, deren Wesen durch die Zahlen gebildet ist. Das erste dieser Elemente ist zu bezeichnen als die Gränze, oder als das Begränzende, das zweite als das Unbegränzte (ἄπειρον). — Beides, jene Einheit und diese Zweiheit, sind als die Urelemente oder Urgründe der Dinge, das Nichtgewordene an den Dingen selbst, als den aus der Verbindung dieser Gegensätze Gewordenen.

II. Obgleich die Wesenheit der Dinge, ihren genannten beiden Urelementen nach, ewig ist und nicht geworden: so haben doch diese Elemente und Principien der Dinge ihr ursprüngliches Seyn und Bestehen nur in dem Wesen aller Wesen, dem höchsten Princip aller Dinge, in welchem das Wesen und die Wirklichkeit derselben gegründet ist. Dieses Urprincip der Dinge ist die absolute Einheit, in welcher als der [illegible] Einheit (die μονὰς κατ' ἐξοχὴν zu nennen) beide Elemente der Dinge, das Eins und das Viele, wurzeln, die sonach über beiden Gegensätzen ist, keinen Gegensatz in sich, sondern allen unter sich befassend. In dieser höchsten Einheit, die ohne Gegensatz ist, ist durch einen Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielen oder Unendlichen, das doppelte Wesen des Einen und des Vielen, der Gränze und des Un-

gränzten, hervor, durch das Auseinandertreten beider entgegengesetzten Elemente, die in der Ureinheit selbst ursprünglich ungetrennt und ohne Gegensatz gesetzt sind. Nennt man diese Ureinheit Gott: so sind demnach die Urelemente der Dinge als eine Emanation aus Gott, und Er selbst unter der Form eines dreieinigen Wesens zu betrachten, oder als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, der Vielheit, in welchem beides, das Eine und das Viele, als Gegensätze, zur absoluten Einheit und Identität ursprünglich vereiniget sind.

III. Wie das doppelte, aus den beiden entgegengesetzten Elementen bestehende Wesen der Dinge, aus der absoluten Ur-Einheit durch Trennung oder Auseinandertreten beider hervorgeht: so gehen nun auch die Dinge selbst, gleich den aus dem Einen und Vielen werdenden Zahlen, hervor, und werden gebildet durch Verbindung der beiden entgegengesetzten Elemente, die, an sich selbst kein Gegenstand menschlicher, sondern nur der göttlichen Erkenntniß, nur in dem Verbundenen und durch dasselbe zu einem, für den menschlichen Verstand Erkennbaren, werden.

IV. Die Welt der Dinge oder die Natur, erkennbar, wie sie uns ist, als der Kosmos, im Ganzen und in ihren besondern und einzelnen Daseynsformen, kann es demnach nur seyn, als ein Verknüpftes (Synthesis). Die einzig mögliche Bedingung und Form dieser Verknüpfung Entgegengesetzter, wodurch dieselben zu einem Kosmos werden und sich gestalten konnten, ist die Harmonie, welcher sonach die Welt und alles einzelne erkennbare Daseyende in derselben ihre Entstehung und Ausbildung verdankt.

V. Alles also ist durch die Harmonie (δοκεῖ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Philolaos nach Diogenes). — Woher nun aber die Harmonie selbst? — Das absolut erste und höchste Princip aller Dinge (omnium principium), jene Einheit, die μονάς schlechthin genannt, in welcher die Urelemente der Dinge wurzeln, und aus welcher sie,

als Gegensätze, emaniren, ist auch der Ordner des Alls, oder die Ursache der Harmonie, welcher nach dem Gesetze derselben die entgegengesetzten Elemente der Dinge verknüpft und zu einem Kosmos gestaltet, und darum auch nothwendig ein, das Gesetz dieser Harmonie, nach welchem die Dinge, und insbesondere auch die Seelen harmonisch gebildet worden, erkennendes Wesen, d. i. eine Intelligenz seyn muß. Jene höchste Einheit also, als Ursache der Harmonie, die höchste Intelligenz; — Gott der Ordner des Alls.

Dieser göttliche Ordner des Alls, dem die Prädicate der Einheit, der Unbeweglichkeit und der Beständigkeit, als dem sich selbst gleichen, und von allem Andern verschiedenen Wesen, beizulegen sind, ist das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, die Weltseele; der animus per naturam rerum omnem intentus et commeans (nach Cicero's Beschreibung der Gottheit des Pythagoras). Gott demnach, der Ordner des Alls oder die Ursache der Harmonie, keine von der Weltseele verschiedene und noch über ihr zu setzende Intelligenz im Platonischen Sinne, sondern diese Weltseele selbst; das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, oder die allgemeine Lebenskraft der Natur, zu der Welt selbst sich verhaltend, wie jede Seele zu ihrem Leibe, als ihrem Organ.

VI. Die, aus der Ureinheit, in welcher sie ursprünglich begriffen waren, als Gegensätze emanirten Urelemente der Dinge sind, von dem reinmathematischen Standpuncte aus, unter blos mathematischen Grundformen die Welt betrachtend, die Einheit oder die Gränze, als der Mittelpunct, die Vielheit oder das Unbegränzte, als die unendliche Sphäre des Alls bestimmt. Von dem physisch-dynamischen Standpuncte aus, auf welchem jene mathematischen Grundformen, für ihre Anwendbarkeit auf die wirkliche Natur, eine physikalische Bedeutung und Beziehung erhalten, ist das eine Element der Einheit oder der Gränze, als das im Mittelpuncte befindliche aetherische Feuer (die Hestia); das andre Element der Vielheit und des Un-

begränzten, als der ganze unendliche, die geformte wirkliche Welt überall umgebende, und gleichfalls mit einer, wiewohl von dem aetherischen Feuer der Hestia verschiedenen, Feuermaterie erfüllte Raum, in der Sprache der Schule der Olymp genannt, in der Natur bezeichnet. — Beide Urelemente der Dinge, die Einheit in der Hestia, die Vielheit oder das Unbegränzte im Olymp durchdringend, hat die göttliche Weltseele den, in der Mitte beider befindlichen, Kosmos durch Verknüpfung beider Elemente, nach dem Gesetze der Harmonie, als die Ursache derselben, gebildet. Diese göttliche Weltseele umfaßt nun zwar mit ihrer bewegenden und belebenden Kraft das ganze Universum, und hält es zusammen, gleichsam in der Gefangenschaft, und durchwandelt das All, als das selbst Unbewegte, Allbewegende; aber das unmittelbare Organ ihrer Alles durchdringenden Kraft ist doch die Hestia, von welcher aus sich ihre, über das Ganze ausgedehnte, Wirksamkeit verbreitet, wie vom Gehirn und Herzen, als den unmittelbaren Organen des geistigen und animalischen Lebens, die Wirksamkeit der menschlichen Seele. — Und darum ist auch das aetherische Centralfeuer, obschon von dem ordnenden Geist, als der Seele der Welt, selbst verschieden, doch als der Sitz des Göttlichen (des Zeus Wache), und auch als das Unveränderlichste im gesammten Kosmos anzusehen. Wie es denn auch überhaupt einen unvergänglichen und unveränderlichen Theil des Kosmos giebt, welcher in dem wandellosen Wesen der ewig bewegten Gestirne zu erkennen ist, die darum auch für göttlich, nämlich für untergeordnete Gottheiten, zu halten sind, im Gegensatze mit dem stets Werdenden, immer Entstehenden und Wiedervergehenden in dem sublunarischen Theile des Kosmos. Gleich den göttlichen Gestirnen sind aber auch die Seelen, und vornehmlich die vernünftigen Menschenseelen, nebst den Seelen der Dämonen und Heroen, für göttlich zu halten, weil sie ebenfalls, wie alles Göttliche, sich stets bewegen, und dadurch ihre

nähere Verwandtſchaft mit der aetheriſchen Feuerquelle, als reine und unmittelbare Emanationen aus derſelben, beurkunden; durch welche genaue Verwandtſchaft auch ihre eigene Unſterblichkeit begründet wird. —

VII. Durch das mit Beſtändigkeit fortwährende Wirken der göttlichen Weltſeele, dieſer kräftigſten und mächtigſten Wirkſamkeit, iſt dem Kosmos auch ſeine Unvergänglichkeit geſichert. — Und da endlich alle Dinge in der Welt in durchgängigem Zuſammenhange ſtehen, weil das höchſte Princip mit ſeiner belebenden und beſeelenden Kraft Alles durchdringt, und durch das Band der Harmonie Alles zuſammenhält: ſo iſt in dieſem Weltſyſtem auch Alles, was iſt und wird, nach den ewigen und nothwendigen Geſetzen der Harmonie auf eine nothwendige Weiſe beſtimmt. Der Gott der Welt iſt darum auch das Fatum zu nennen, als das Urweſen und Urſeyn, aus welchem die beiden einander entgegengeſetzten nothwendigen Principien der Weſenheit der Dinge mit Nothwendigkeit emaniren, und aus

ieſer Grundſatz des Begriffenſeyns oder der ur-
lichen Immanenz der Dinge in Gott, bezeichnet
ieſes Syſtem als ein Syſtem des Pantheismus.
auch hier wird alles Seyn als urſprünglich ver-
in dem Seyn Gottes geſetzt, in welchem, unter
m einer urſprünglichen Drei-Einheit ſeines
, die Weſenheit der Dinge ihren beiden Urgrün-
er Urbeſtandtheilen nach gegründet iſt. — Aber
relemente des Einen und des Vielen, oder der
nd des Stoffes der Dinge, gehen aus der ab-
göttlichen Ureinheit, in welcher ſie ungetrennt
ne Gegenſatz begriffen waren, hervor, und tre-
: ihrer Trennung und Abſonderung von ihrer
nunmehr als Gegenſätze auseinander. Mit die-
re von der Trennung und Abſonderung der
ihren Principien nach, von dem Urweſen und
nimmt der Pythagoriſche Pantheismus die Ge-
ier Emanations- und Evolutions-Theo-
deren Princip gemäß die Dinge als ein Educt
tt zu betrachten ſind, emanirend aus ihm nach
eſetze der Nothwendigkeit ſeiner Natur, keines-
ber als ein Product ſeiner freien Schöpferkraft.
ird die Welt der Dinge ſelbſt, deren Urbeſtand-
er Form und des Stoffes, aus Gott nach der
ndigkeit ſeiner Natur emaniren, durch harmoni-
rknüpfung dieſer Elemente, von welcher Verbin-
ott, als Intelligenz und als der Ordner des
e Urſache iſt, zu einem Kosmos gebildet. Aber
ildung geſchieht doch auch nach einem, in dem
atiſchen Verſtande Gottes gegründeten, und von
n auf das vollkommenſte erkannten nothwendi-
ſetze der nach mathematiſchen Grundregeln der
nd des Maaßes zu beſtimmenden Harmonie;
en auch Gott ſelbſt, als die Urſache dieſer Har-
das Fatum iſt, d. i. die unveränderliche Ur-
ch welche Alles auf eine unabänderliche Weiſe
o und nicht anders geſtaltet und gebildet wer-

den, und gerade so und nicht anders, als es geschieht, geschehen muß.

Diese Pythagorische Lehre der Emanation der Dinge aus Gott ihren Urelementen nach, und der genetischen Entwickelung und Ausbildung des Alls zu einem Kosmos nach dem mathematisch-nothwendigen Gesetze der Harmonie, erscheint aber auch unter dem Charakter einer physischen Theorie, sofern in derselben die höchsten, unter mathematischen Formen gefaßten Grundbegriffe und Grundsätze, in ihrer bestimmten Anwendung auf die wirkliche Natur, zu Erklärung der Entstehung und Ausbildung des Kosmos, an physikalische Begriffe geknüpft, und in dieser Verbindung zu dem gedachten Zwecke gebraucht werden. An die höchste Idee im System, die Idee der absoluten Einheit, die über beiden Urprincipien der Dinge, der Einheit und der Vielheit, als die Wurzel derselben, ist, wird nämlich geknüpft der physikalische Begriff einer Weltseele, die von dem Centralfeuer aus, als ihrem Sitze und unmittelbaren

begränzten, verwandelt ſich ſonach, in ſeiner phyſiſchen Bedeutung und Beziehung genommen, in den materialen Gegenſatz eines feinern und gröbern Feuerelements. Und dürfen wir aus der behaupteten größern Verwandtſchaft des aetheriſchen Weltfeuers im Mittelpuncte, mit der Weltſeele ſelbſt, obſchon ſie von demſelben, als der ordnende Geiſt, geſondert worden: ſo wie aus dem Geſetztſeyn der phyſiſchen Natur und Beſchaffenheit des Olymps, als des äußerſten, den Kosmos Einſchließenden, gleichfalls als eines Feuers, weil auch ihn die Weltſeele ſtark durchdrungen habe, eine ganz natürliche Folgerung ziehen: ſo iſt auch wohl die göttliche Weltſeele ſelbſt, ihrem Subſtrat und ihrer Subſtanz nach, ebenfalls für ein Feuer gehalten worden, welches ſich aber doch von dem aetheriſchen Feuer der Heſtia, als dem erſten Gefügten (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν), durch ſeine höchſte Reinheit und mächtigſte Wirkſamkeit unterſchieden.

Hiernach denn alſo auch der Pythagorismus in ſeinen Lehren von Gott und der Welt, ein hylozoiſtiſcher Pantheismus unter der Form einer phyſiſchen Emanations- und Evolutions-Theorie des Univerſums, durch Materialiſirung der höchſten göttlichen Intelligenz, als einer aus der reinſten aetheriſchen Feuerſubſtanz beſtehenden und den Kosmos durchdringenden und umfaſſenden Weltſeele, die darum mit demſelben, als ihrem Leibe, durch das innigſte und unzertrennlichſte Band vereiniget iſt! Von dieſer Seite betrachtet, möchte ſich demnach die pantheiſtiſche Weltanſicht der Pythagoriſchen Schule von der ihr gleichenden Anſicht der Jonier wohl nur darin unterſcheiden, daß jene, von ihrem genommenen mathematiſchen Standpuncte, als mathematiſche Naturphiloſophen, von mathematiſchen Grundbegriffen und Principien ausgingen, und ſodann erſt in der Anwendung der Mathematik auf die Kosmophyſik und Kosmogonie, die phyſiſchen Begriffe auf die mathematiſchen Grundformen zurückführten und denſelben unterordneten; indeſſen die Jonier, als empiriſche

Kosmophyſiker, immer nur gewiſſe empiriſch-phyſiſche Begriffe und Principien der Begründung und Ausbildung ihrer rein-materialiſtiſchen Weltanſicht zum Grunde legten.

Was aber über dieſes noch dieſelbe phyſiſch-pantheiſtiſche Lehre des Pythagorismus von der aller ihrer Vorgänger, namentlich unter den ältern Joniern, deren Emanationslehren wir bereits dargeſtellt, in einem höchſt wichtigen und weſentlichen Puncte unterſcheidet, was ihr einen nicht genug zu preiſenden Vorzug vor ihnen allen ertheilt, und ihre Weltanſicht auf eine höhere Stufe erhebt, das iſt die hohe Idee von der Weltſeele, nicht als der bloßen mechaniſch-wirkenden Bewegkraft des Alls, auch nicht als einer bloßen organiſchen Lebenskraft der Natur, woraus das organiſch-thieriſche Leben der Welt nach dynamiſchen Geſetzen ſich entwikkelt, ſondern eben derſelben, als der oberſten und vollkommenſten Intelligenz. Die göttliche Weltſeele iſt den Pythagoräern, wie wir geſehen haben, nicht nur nicht ein Gewordenes, wie der hier und da pythagoriſirende, aber gerade in dieſem höchſt wichtigen Puncte den ächten Pythagorismus auf eine ſo gröbliche Weiſe mißdeutende und die Wahrheit in Irrthum verkehrende Empedokles wähnte; ſie iſt ihnen auch nicht das blos Bewegende, Belebende und Beſeelende im All, ſondern daſſelbe Princip der Bewegung, der Belebung und Beſeelung iſt ihnen eben auch zugleich die oberſte und vollkommenſte Intelligenz, als die Urſache der, nur einer Intelligenz erkennbaren, und nur durch die Kraft einer Intelligenz zu bewirkenden Weltharmonie.

Geleitet von ähnlichen Betrachtungen und Reflexionen über die Ordnung, die Regelmäßigkeit und Harmonie im Weltall, und von der Vorausſetzung ausgehend, daß dieſe harmoniſche Weltordnung nur in einem höchſten ordnenden Geiſte könne gegründet ſeyn, hatte ſich die pantheiſtiſche Weltanſicht zu derſelben höhern Stufe der Ausbildung in den kosmophyſiſchen Syſtemen auch eines jüngern (um Ol. 77. blühenden) Jo-

niers, des Diogenes von Apollonia, und des, wegen seiner innern Verwandtschaft mit den Joniern, zu denselben gerechneten tiefsinnigen Naturphilosophen Heraklits erhoben, indem beide Kosmophysiker ihren Begriff von der Weltseele bis zur Idee einer obersten Intelligenz gesteigert hatten, wie aus ihrer, im folgenden kurzen Umrisse, darzulegenden Naturansicht erhellen wird.

2. Diogenes von Apollonia (Ol. 77).

Daß Alles aus Einem seyn müsse, sich aus demselben verändere und durch dasselbe sey, behauptet nach dem Zeugnisse der Alten der erstere unter den ebengenannten Naturphilosophen, weil nur unter dieser Voraussetzung eine Wechselwirkung im Thun und Leiden unter den einzelnen veränderlichen Dingen in der Welt statt finden könne. Dieses Eine und einzige nothwendige Urwesen fand Diogenes mit seinem Vorgänger Anaximenes in der Luft, gestützt auf den nämlichen Grund, welcher den früheren Physiker auf diese Meinung gebracht hatte. Aber der Nachfolger und Schüler sahe weiter und schärfer, als der Vorgänger und Lehrer, indem Er von seiner Speculation Rechenschaft forderte über den Ursprung des Verständigen und Vernünftigen in der Welt, dessen Wurzel der besonnene Denker nicht in einem Verstandes- und Vernunftlosen Urwesen finden konnte. „Viel Verstand, bekennt Er daher, muß in dem Urwesen seyn; denn nicht war es sonst möglich, daß in der Weltordnung so viel verständige und zweckmäßige Anordnung erblickt werde;“ weswegen eben die Luft, als der Grund des verständigen Lebens, durch welche Thiere und Menschen leben, da in ihnen Seele und Verstand ist, für das Urwesen müsse gehalten werden. Aus diesem unentstandenen und unvergänglichen, mit Verstand begabten Urwesen und Urseyn, gehen, nach dieses Emanationslehrers Ansicht, die einzelnen, dem Wechsel des Entstehens und Vergehens

unterworfenen Dinge hervor, die nichts anders ſind, als verſchiedene wechſelnde Zuſtände der Einen und ewigen Urſubſtanz, nämlich des ewigen und unſterblichen luftartigen Körpers, der durch und in den einzelnen vergänglichen, von ihm nicht getrennten Dingen, nur auf unendlich verſchiedene Weiſe ſein eigenes, an ſich immer gleiches und unvergängliches Leben fortſetzt und offenbart. Denn in allen dieſen von einander verſchiedenen Dingen, und in allen ihren mannigfaltigen, wechſelnden Zuſtänden iſt und bleibt doch immer die Eine und dieſelbe, aber einer unendlichen Verſchiedenheit von Veränderungen durch Verdichtung und Verdünnung fähige, und durch dieſe ihre beiden allgemeinſten Verwandlungsarten und deren unendliche graduelle Verſchiedenheiten an Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, auf verſchiedene Weiſe modificirte Luft. — Und wie nun überhaupt aus der Verſchiedenheit dieſer Modificationen, der Art und dem Grade nach, die mannigfaltigen Unterſchiede unter den einzelnen Dingen der Welt abzuleiten ſind: ſo iſt es hieraus insbeſondere auch zu erklären, warum nicht alle Dinge, gleich dem denkenden Urweſen, aus dem ſie emanirt, Denkkraft beſitzen; da zu den wirklichen Aeußerungen dieſer Kraft ein gewiſſer Grad der Dünnheit und Trockenheit der Luft erfordert wird, den auf den niedern Stufen des blos thieriſchen Lebens das Uebermaaß der Feuchtigkeit hemmt und zurückhält. — Dieſe Vorſtellung unſers Phyſikers von den Hinderniſſen der Denkkraft in ihren thätigen Aeußerungen durch ein Uebermaaß von Dichtigkeit und Feuchtigkeit, erinnert an einen ganz ähnlichen Gedanken Heraklits, deſſen phyſiſche Evolutions-Theorie, die überhaupt in ſo manchen weſentlichen Puncten mit der eben dargelegten Anſicht des Diogenes übereinſtimmt, wir ohne Zweifel mit noch größerem Rechte ihren Platz auf derſelben Stufe der Ausbildung anweiſen können, weil bei dieſem Naturphiloſophen der Grundbegriff des Urweſens und der Urkraft, als der urſprünglichen Denk-

kraft, noch deutlicher und bestimmter hervortritt, und auch mehr noch zu befriedigender Erklärung der Weltordnung gebraucht wird.

3. Heraklitos von Ephesos. (Ol. 69. oder 70.)

Gleich den übrigen physischen Emanationslehrern unter den früheren bereits erwähnten Joniern ging auch Heraklit von der Betrachtung des allgemeinen Lebens der Welt aus, zur Erforschung des Wesens und des höchsten Princips desselben. Das Resultat seiner Nachforschungen über das Wesen der Welt und den Ursprung alles besondern abgeleiteten Seyns aus dem Urseyn, hat der tiefdenkende Physiker nach dem Zeugnisse der Alten in der Behauptung ausgesprochen: „Das Universum war immer, ist, und wird immer seyn ein lebendiges, unvergängliches und zugleich mit Denkkraft begabtes Feuer, nach bestimmten Gesetzen sich entzündend, und hinwiederum nach bestimmten Gesetzen verlöschend." — Wir können diesen Ausspruch des Naturphilosophen als den Text ansehen, zu welchem uns die Grundlehren des ihm eigenen naturphilosophischen Systems, unter der Form einer physischen Emanations- und Evolutions-Theorie, den ausgeführten Commentar liefern. —

Feuer also ist das Grundwesen; — von feuriger Natur die Substanz der Welt. Als dasjenige Wesen, welches immer war, immer ist und seyn wird, kann unter diesem Urwesen und Urseyn — dem nie Gewordenen und nie Untergehenden — keineswegs das gemeine wahrnehmbare Feuer verstanden werden, wie es als gewordenes Element sichtbar erscheint in der Flamme; unter welcher elementarischen Grundgestalt, als *στοιχεῖον*, es unter eine Kategorie mit den übrigen, in Conflict mit denselben begriffenen, Elementen gehört. Als das nie Gewordene und nie Untergehende — das *πῦρ ἀεὶ ζωόν* — kann

es auch überall nicht in die Reihe der Erſcheinungen gehören; kann nie und nirgends weder in irgend einem einzelnen Theile, noch im Ganzen der Sinnenwelt geſucht und gefunden werden. Denn in der geſammten Natur, in wie fern ſie als Sinnenwelt ein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, giebt es nach dieſes Naturphiloſophen Grundanſchauung von dem allgemeinen Fluſſe aller Dinge, überall kein Seyendes und Beharrendes, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ein ſtetes Fließen und Verfließen, ohne irgend ein Bleibendes und Beſtehendes, das jemals vor dieſem ewigen Fluſſe der Dinge vorausgegangen wäre. Obgleich aber nicht der Zeit, muß doch dem Princip und der Bedingung nach, ein Seyendes dem Werden vorangehen, und demſelben zum Grunde liegen. Als dieſes nie gewordene und nie vergehende, über dem geſammten Gebiete der Erſcheinungen hinausliegende, in dem unaufhörlichen Wechſel und Werden der beſondern erſcheinenden Dinge ſich immer gleich bleibende und beharrende, ewige und unvergängliche Weſen und Seyn — die Eine, allem Wechſel und Fluſſe zum Grunde liegende Natur (ὑποκειμένη) — erkannte Heraklit das Feuer, weil gerade im Feuer, als dem Beweglichſten, vermöge ſeines Triebes zum ewigen Wechſel ohne allen Stillſtand, die reine und ungehemmte, ihm eigene Thätigkeit und Bewegung, am ſichtbarſten in der Erſcheinung ſich darſtellt.

Im Feuer alſo, aber nicht in der niedern elementariſchen, ſondern in der höhern dynamiſchen Bedeutung das Weſen deſſelben gefaßt, erblickte der dynamiſche Naturphiloſoph die allgemeine, Alles durchdringende Lebenskraft und die Grundform aller Dinge; — das Schema von dem Seyn und Leben der Welt. Und dieſe allgemeine Lebenskraft der Natur war ihm die göttliche Weltſeele ſelbſt, die in der Dignität eines allgemeinen Weltverſtandes (des κοινὸς λόγος) das Princip zugleich des phyſiſchen Lebens

und des überall verbreiteten Bewußtseyns und Erkennens ist.

Die wesentliche Einheit und Verbindung zwischen Selbstbewegung und Bewußtseyn in dem Einen göttlichen Princip des Feuers vorausgesetzt, mußte nun auch unser Naturphilosoph zu erklären versuchen: wie und nach welchem nothwendigen Gesetze die Erscheinungen, welche die Welt bilden, aus dem Princip des ewig lebendigen Feuers hervorgehen. — Da Heraklit außer dem eben gedachten Princip nichts weiter — keine untheilbare, weder gleichartige noch ungleichartige materielle Urbestandtheile — zur Erklärung der Weltbildung annahm: so konnte Er das Hervorgehen der Dinge auch nicht aus einem Streite zwischen solchen materiellen Stoffen erklären. Nur in dem Feuer selbst, und dessen Triebe zu unaufhaltsamer, in beständigem Wechsel begriffener Thätigkeit und Bewegung, die bald durch Heraustreten aus sich selbst, bald wieder durch Zurückkehren in sich selbst sich äußert, konnte der Naturphilosoph das alleinige, sich selbst genugsame Princip der Weltbildung finden. In diesem Selbstbewegungstriebe des dynamischen Feuerprincips, dem Triebe des regesten und freiesten Lebens, ist gegründet seine Verwandlungsfähigkeit, wonach dieser Proteus in den verschiedenartigsten Gestalten und Formen in der Erscheinungswelt hervortritt, immer dasselbe und doch auch nie dasselbe seyend; — das Eine in Allem, und Alles in und aus dem Einen. Die Art und Weise, und das Gesetz dieser Verwandlungen wird in dieser Evolutionstheorie vorgestellt unter dem Bilde des Weges nach Unten (ὁδὸς κάτω) oder des Erdwärts; und des Weges nach Oben (ὁδὸς ἄνω) oder des Feuerwärts. Durch dieses Gesetz sind drei allgemeine Verwandlungsweisen des Feuers, und mit diesen zugleich drei Hauptentwickelungsstufen in dem All des ewigen Flusses der Dinge bestimmt: bezeichnet als Feuer (in der Erscheinung), als Meer und als Erde, unter denen die zweite Stufe den mittlern

Punct, die erste und letzte dagegen die beiden Endpuncte darstellen. Aus dem Conflict der beiden einander entgegengesetzten Richtungen in der Bewegung der einen Kraft, und der Hemmung oder dem Zusammentreffen dieser Bewegungen auf demselben Puncte, ist denn auch allein nur das Hervorgehen der Dinge aus ihrem Princip zu erklären, so daß, wie die Totalität aller Dinge insgesammt, auch jedes einzelne und jede besondere Form des Seyns nur als eine Synthesis Entgegengesetzter anzusehen ist.

Was nun insbesondere aber das Verhältniß der Seele, als des Subjects des Bewußtseyns und Erkennens, zu dem Urwesen und Urgrunde aller Dinge betrifft: so muß diese, im Gegensatze gegen das Starre und Todte des Leibes, dasjenige Wesen seyn, welches die höchste Stufe darstellt von dem Wege nach Oben; derjenige trockne Dunst nämlich (ξηρὰ ἀναθυμίασις), welcher auch die Gestirne bildet, und die höheren meteorischen Erscheinungen erzeugt. Ihrem höheren vernünftigen Bestandtheile nach ist die Seele das Subject und Princip des vernünftigen Erkennens und des wahren Wissens, in welchem, unbesiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinsame Vernunft (der κοινὸς λόγος) oder das allgemeine Bewußtseyn, vorgestellt als der verständige, Alles umfassende Umkreis (das περιέχον) der Welt, waltet. Mit diesem κοινὸς λόγος, als der göttlichen Seele des Alls, steht in Gemeinschaft die vernünftige Seele, dem, auf niedern Entwickelungsstufen gebildeten Leibe, von außen kommend durch alle Thore und Kanäle, welche dem Leibe eine Gemeinschaft mit dem περιέχον eröffnen, aus welchem die vernünftige Seele abstammt, in welcher jedoch, als einem niedergezogenen, und mit einem Leibe verbundenen Theile der göttlichen, das All umfassenden Seele, die Reinheit und Lauterkeit des göttlichen Feuers getrübt, und darum auch die Einsicht des Wahren beschränkt ist. Am ungetrübtesten und vollkommensten findet sich das göttliche

Feuer noch in der trockenen Seele, weil in ihr, unbesiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinsame Vernunft noch am ungehindertsten und kräftigsten waltet, in demjenigen Zustande wenigstens, in welchem die Kanäle der Gemeinschaft offen stehen, nämlich im Zustande des Wachens; weshalb denn auch die trokkene Seele die weiseste und die beste ist. Und wie die menschliche Seele, so kehrt auch alles andere in der Welt zu der Quelle wieder zurück, aus welcher es ausgeflossen ist. Diese Rückkehr in Auflösung aller Dinge im Feuer (der Weltverbrennung), welche als eine Rückkehr zu der ungehemmtesten Bewegung und dem regsten und vollkommensten Leben des Feuers anzusehen ist, wechselt unaufhörlich mit der Entstehung der Welt ab, und geschieht in bestimmten Zeitperioden nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, dem Verhängnisse (εἱμαρμένη), welchem überhaupt alles Werden unterworfen ist, und wodurch die Ordnung und Harmonie des Ganzen besteht.

Dies sind die wesentlichsten Grundzüge eines Systems, welches wir hier für unsern Zweck nur von derjenigen Seite darzustellen brauchten, von welcher es uns die Ansicht einer physischen Evolutionslehre, gleich den vorhergehenden und nachfolgenden Lehren von derselben Art und Form, darbietet. — In wie vielen, gar sehr erheblichen und wesentlichen Hauptpuncten diese Theorie von den übrigen, mit ihr auch noch so verwandten, abweiche, und durch die ihr eigenthümliche Naturansicht den Vorrang ihnen allen abgewinne, das muß bald und leicht die flüchtigste Vergleichung uns entdecken lassen.

An die Stelle des alten Chaos, als eines Urzustandes der Ruhe des im bloßen Keime noch unentwickelt liegenden Alls der Dinge, tritt hier in seiner Neuheit und Originalität der Grundgedanke eines ewigen Flusses der Dinge, und mit ihm eines absoluten

ewigen Werdens in seiner unumschränkten Gültigkeit für die gesammte Welt der Erscheinungen im Einzelnen wie im Ganzen hervor, und dient der Heraklitischen Naturansicht, von einer gewissen Seite, zur Grundlage. Verbannt also sind, dieser Ansicht gemäß, aus dieser Theorie einer genetischen Entwickelung des Weltalls alle Vorstellungen von Ruhe und Stillstand in der Natur. Das Gesetz eines ewigen Flusses der Dinge verträgt sich mit keiner Annahme eines ursprünglichen chaotischen Zustandes derselben. Daher denn auch kein wirklicher Anfang, so wenig als ein wirklicher Untergang der Welt; sondern immer und ewig nur ein unaufhörlicher Wechsel von Zuständen der Evolution und Involution, ohne mehr denn ein augenblickliches Bestehen oder vielmehr Nichtbestehen des einen wie des andern Zustandes, wobei das Princip dieser Welt doch immer Eines und dasselbe bleibt; — ein bald sich entzündendes, bald wieder verlöschendes Feuer. — Ein anderer Hauptgedanke, welcher in der Heraklitischen Evolutionstheorie in dem klarsten Lichte sich zeigt, ist die große und fruchtbare Idee von einer obersten Intelligenz, welche mit ihrer, durch das ganze Universum verbreiteten, Denkkraft dieses Ganze umfaßt, und nach dem ihr eigenen Gesetze Alles wirket, und mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen Alles regiert. Diese Intelligenz, als der allgemeine Weltverstand (κοινὸς λόγος) für die Quelle aller Wahrheit, und für das Princip alles objectiv-gültigen, wahren Wissens anerkannt, wird aber freilich auch hier als eine, nach physischen Gesetzen innerhalb der Welt wirkende Naturkraft, d. i. als die Weltseele, zugleich einem Gesetze der unbedingten Nothwendigkeit, dem Schicksale nämlich, oder dem Verhängnisse (εἱμαρμένη) des absoluten Werdens, und eines unaufhaltsamen ewigen Wechsels in den Zuständen der Evolution und der Involution unterworfen.

Diese Idee von einer, physische Lebens- und zugleich Denkkraft, Natur- und zugleich Vernunft-

gesetzmäßigkeit in sich vereinigenden und sich gleichsam in ihr durchdringenden Grund- und Urkraft, als des höchsten Princips sowohl des Erkennens als des Lebens, war es ohne Zweifel wohl auch, welche lange nachher noch in einem spätern Zeitalter der Heraklitischen Evolutionstheorie des Universums eine so günstige Aufnahme bei der Stoa verschaffte, daß der Stifter dieser Schule, nebst seinen Nachfolgern und Anhängern, die Grundsätze dieser Theorie nicht bloß zur Grundlage seines Lehrgebäudes der Physik, sondern auch selbst der Ethik machte. Denn an die Vorstellung von der Weltseele, als der obersten Intelligenz, knüpft die durch die Stoische Physik weiter ausgebildete Evolutionstheorie nun noch die Idee eines moralischen Urwesens, und, als solchen, des Princips einer moralischen Gesetzgebung und Weltordnung. Auf dieser höchsten Stufe seiner Ausbildung sehen wir den physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre in seiner Vereinigung mit dem moralischen Theismus. Der Versuch dieser Vereinigung macht die wichtigste und bedeutendste Epoche in der Geschichte der progressiven Ausbildung des physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre, wie aus einer nähern Bekanntschaft mit dem Eigenthümlichen in der stoischen, die Lehren von Gott und der Welt betreffenden Physik in ihrem Verhältnisse zur Ethik, als der Grundlage derselben, sich ergeben wird.

IV.

Ethisch-physische Weltansicht im System des mit dem moralischen Theismus vereinigten physischen Pantheismus der stoischen Naturphilosophie.

Die Rechte der Moral und der Religion durch Wissenschaft und Dialektik zu begründen; sie einerseits sicher zu stellen gegen die Angriffe, denen sie von der

Skepsis der mittlern und neuern Akademie ausgesetzt waren, und ihnen andrerseits zugleich einen entscheidenden und dauernden Sieg zu bereiten über den antimoralischen Sensualismus und die irreligiöse Physik der Epikurischen Schule, mit welcher sie in den Kampf traten, und deren verderblichen Einwirkungen auf die Denkart und Handlungsweise sie auf das kräftigste entgegen zu wirken suchten; das war die höchste Tendenz und die Endabsicht alles Philosophirens der Stoa, welche mit Erreichung dieses großen Zweckes die Würde der Philosophie als einer Weisheits-, einer Tugend- und Gotteslehre aufrecht zu erhalten, mit dem wärmsten Eifer und mit Anstrengung alles dialektischen Scharfsinnes sich bemühte. So ward, wie Tiedemann mit Recht von ihr rühmt, die „Stoische Schule in ihrer ersten Anlage Verfechterin alles dessen, was dem Menschen groß und heilig ist; indem der ehrwürdige Stifter dieser Schule, als eifriger Freund der Tugend und Religion, einerseits den einreißenden Scepticismus der mittlern Akademie, welcher die, aus der natürlichen Gottesgelahrtheit und Religion entlehnten Grundsäulen seines, feste Ueberzeugung fordernden, Moralsystems zu erschüttern drohte, nicht gleichgültig ansehn, sondern einen ernsten Kampf gegen denselben, so wie andrerseits zugleich gegen Epikur's antimoralische und irreligiöse Grundsätze bestehen mußte." In diesem zwiefachen Kampfe gegen den Skepticismus und einen, dem ihrigen geradezu entgegengesetzten Dogmatismus, sehen wir daher auch die Stoiker alles Ansehen der Wissenschaft, und alle ihnen zu Gebote stehende Kraft der Dialektik zu Begründung und Vertheidigung der Grundwahrheiten der Moral und Religion aufbieten, um dem einreißenden Unglauben und der Skepsis in Ansehung dieser wichtigsten und heiligsten Angelegenheit der Menschheit entgegen zu wirken, und den sittlichen und religiösen Grundüberzeugungen ein entscheidendes Uebergewicht und eine sichere Stütze zu verschaffen.

er der Weg, auf welchem die Stoa das große,
rdige Ziel zu erreichen strebte, war verschieden
n Wege, welchen vor ihnen Platon eingeschla-
te, um auf demselben die gleichen Zwecke zu
. Denn auch Er hatte ja, vom Gefühl der
heit und Würde, und von der Wichtigkeit der
Gegenstände des Philosophirens lebendig ergrif-
begeistert, allen Werth und alle Würde der
hie als Wissenschaft darin gesetzt, die Wahr-
welche der Menschheit über alles theuer und
yn müssen, durch Wissenschaft und Dialektik
gründen, und sie gegen alle sophistische und
Angriffe, so wie gegen einen jeden, ihnen feind-
tgegentretenden Dogmatismus sicher zu stellen.
n aber die Stoiker den von Platon betretenen
rschmähten, davon lag der Grund in ihrer all-
n materialistischen Denkart und Grundansicht
m Wirklichen und Realen. Denn wie einer-
tiefe Indignation vor jeder Philosophie, wel-
e die des Epikur, in Antimoralismus und
us ausgehend, auf Resultate stößt, die mit den
chen und Anforderungen des Gewissens, und
lichen und religiösen Gefühls im Widerspruche
die Stoiker von der Annahme und Billigung
chen Grundsätze entfernt halten mußte, die, ih-
rzeugung nach, unvermeidlich zu solchen Resul-
hrten: so verbot ihnen andrerseits doch auch
eine unüberwindliche Scheu vor allem Hyper-
chen und Intelligiblen aus dem Gebiete
ur hinauszugehen, und mit Platon in einem
ts der Natur, den reinen Vernunftideen, das
der Dinge, und in der intelligiblen Welt der
en Schlüssel zu Lösung der Aufgabe von der
ng und Beschaffenheit der wirklichen Welt zu

Die Stoiker hatten die feste Ueberzeugung:
ahrhaft Reale, Existirende müsse körperlicher
eyn, da nur körperlichen Wesen ein Vermögen
kfamkeit zukommen kann. Von dieser Grund-

voraussetzung ausgehend, mußte daher die Stoa in ihren theoretischen Grundlehren von dem Seyn und Wesen der Dinge einem allgemeinen Naturalismus und Materialismus huldigen, von der Maxime geleitet: daß die Natur, als ein Reales, nicht aus idealen, hyperphysischen Gründen, sondern auch nur wieder aus physischen, materiellen und, als solchen, allein realen Principien erklärt werden könne. Aber wie nun diesen theoretischen Naturalismus und Materialismus mit dem praktischen Rationalismus und Idealismus ihrer Ethik und Religionsphilosophie in Uebereinstimmung bringen, und ein System der Philosophie aus Einem Stücke daraus machen? — Sie wollten zu denselben Resultaten, die Platon bei Begründung und Ausbildung seiner Idealphilosophie vor Augen gehabt, und deren Wahrheit und Realität Er aus Ideen, als höchsten Principien, durch Anwendung seiner dialektischen Methode zu rechtfertigen gesucht, auf einem ganz entgegengesetzten Wege unter Leitung materialistischer Grundbegriffe und Grundsätze gelangen. Ihr System sollte demnach ein Vereinigungspunkt des Epikureism und des Platonism seyn, indem sie den Naturalismus und Materialismus des einen, mit dem Rationalismus und Idealismus des andern meinten vereinigen zu können. Diese Vereinigung sollte auf eine Art geschehen, daß, mit Entfernung aller Widersprüche, den auf begreifliche Erklärungsgründe des Realen dringenden Forderungen des Verstandes ein vollkommenes Genüge geleistet würde, ohne doch darüber den Rechten und Ansprüchen der sittlichen und religiösen Wahrheiten auf wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung im mindesten etwas vergeben, oder dieselben wohl gar aus dem Gebiete des Wahren und Gewissen verweisen, und für bloße Producte der dichtenden Phantasie (gleich Epikur's Göttern) erklären zu müssen.

Da der durch seine sittliche und religiöse Denkungsart höchst achtungswerthe Stifter der Stoischen Schule schon in dem naturphilosophischen Systeme

)eraklits einen solchen Vereinigungspunct des Ma-
rialismus mit dem Intellectualismus, und des Natu-
lismus mit dem Theismus deutlich zu entdecken glaub-
, und keinen eigenen neuen Weg zu einer solchen Ver-
nigung vor sich sah: so war es natürlich, daß ihm
eses, seinen moralischen und religiösen Ansichten und
eberzeugungen unter allen ältern kosmophysischen Sy-
emen am meisten zusagende System, überaus will-
mmen seyn mußte; und daß er daher auch darauf
dacht war, die sich angeeigneten Grundsätze dieses
ystems theils noch deutlicher zu entwickeln und wei-
r auszubilden, theils auch seinen eigenen Ansichten
nd Zwecken vollkommener anzupassen. Das vorherr-
hende Interesse und Bedürfniß seines sittlichen und re-
giösen Gefühls führte nämlich den Zeno in der Aus-
ldung der ältern Kosmophysik, die Er sich zum Vor-
lde und Muster auserwählt, noch um einen bedeuten-
n Schritt weiter, indem Er an den Heraklitischen
egriff der Weltseele, als des κοινὸς λόγος, noch die
chste und fruchtbarste moralisch-religiöse Idee der
llkommensten sittlich-gesetzgebenden Weltvernunft, und,
s solcher, des obersten Princips einer moralischen
eltordnung knüpfte. Durch diese Verbindung des
thischen mit dem Logischen in dem Begriffe der gött-
hen Weltseele, erhob sich eben die pantheistische Welt-
nsicht der Stoa über die logisch-physische des Dio-
enes und Heraklit, so wie der Pythagoräer,
der höchsten und würdigsten: einer ethisch-physischen
nsicht.

Was theils der Stifter der Stoischen Schule
lbst, theils seine Nachfolger und Schüler, vornehmlich
er die beiden berühmtesten und verdienstvollsten unter
len, Kleanth und Chrysipp, am meisten aber der
tere, diese allgemein anerkannte und gepriesene Haupt-
tze der Stoa, für die Begründung und weitere Aus-
ldung sowohl, als für die Unterstützung und Befesti-
ung der ihnen eigenthümlichen ethisch-physischen Welt-
nsicht geleistet, darüber wird uns folgende, die wesent-

lichsten Hauptpuncte der Stoischen Grundlehren von Gott und der Natur befassende Darstellung, so wie diese Lehren hier zum System eines mit der Moral und Moraltheologie vereinigten Pantheismus, unter der Form einer ethisch-physischen Evolutionstheorie, ausgebildet werden, eine genügende Auskunft und Belehrung gewähren.

Von der Voraussetzung ausgehend: die Welt könne, als System betrachtet, nicht für ewig gehalten werden, wie Aristoteles z. B. mit so manchen andern Kosmologen behauptet hatte, sondern müsse ein Gewordenes seyn, da aus mehreren Gründen ein Weltanfang sich erweisen lasse, richteten die Stoiker, als Physiker, ihr erstes Augenmerk auf die Grundprincipien, woraus der Ursprung sowohl, als die Einrichtung und Beschaffenheit der gewordenen Welt zu erklären sey. — Da es in der Welt eine zwiefache Art des Seyns giebt, ein wirkendes und ein leidendes: so müssen auch, schlossen die Stoiker, die Principien der Dinge von doppelter Art seyn. Es muß sonach ein leidendes und ein thätiges Princip angenommen werden; jenes, als ein leidendes Vermögen, dieses, als eine wirkende Kraft. In diesen beiden Grundprincipien fanden sie nun auch die duo quaerenda, deren Cicero gedenkt: das eine, als das principium ex quo; das andere, als das principium per quod. — Das leidende Princip war ihnen die ewige Urmaterie, die sie beschrieben als eine todte, ungeordnete materielle Substanzenmasse, ohne alle eigenthümliche Beschaffenheiten, ohne den festen Charakter eines bestimmten Elements. Diese, nicht blos qualitäten- und gestaltlose, sondern, als das leidende Princip, auch kraftlose und, der Quantität nach, unveränderliche Masse, ist aber doch bildungsfähig. Das nämlich, was ursprünglich ohne alle eigenthümliche Beschaffenheiten ist, und, ohne alle Form und Gestalt, als ein völlig gestaltloser bloßer Stoff, auch nicht ein Haufe von Atomen seyn kann, hat doch die Fähigkeit, alle die Beschaffenheiten

en anzunehmen, die das thätige Princip, durch
irken, aus ihm hervorbringt und bildet.
es thätige, der Urmaterie, als dem leidenden,
esetzte Princip, erklären die Stoischen Kosmo-
war auch seiner Substanz und seinem Sub-
), für ein körperliches Wesen, da ihrem allge-
aterialistischen Grundsatze gemäß, alles für
hende, Existirende ein Körper seyn muß, und
ders als Körper Wirksamkeit haben kann, folg-
jede Ursache ein Körper seyn muß. Aber in-
ihrem thätigen Princip eine aetherisch-feurige
m Substrat gaben, und diese aetherische
r, unter dem Charakter eines künstlerischen
uch πνεῦμα von ihnen genannt, von dem ge-
euer, als einem der gewordenen Elemente, un-
, glaubten sie damit auch einen wesentlichen
en Gegensatz zwischen der körperlichen Natur
gen und des leidenden Princips festgestellt zu
elches letztere, als die ewige Urmaterie, die vier
sse, mithin auch das gemeine Elementarfeuer,
nögen nach, in sich befaßt. Wie nun das
rincip, seiner Substanz nach, als eine aethe-
ige Natur, von der gröbern materiellen Sub-
sse des leidenden Princips zu unterscheiden ist:
uch, als das Thätige, durch seine Kraft und
keit. Denn durch diese giebt es dem ursprüng-
ordneten form- und bewegungslosen Stoffe
form, und ist sonach die wirkende Ursache von
ehung und Bildung der Welt und aller ein-
inge in derselben, und ihrer Verknüpfung zu
rdneten Ganzen. Da nämlich nicht nur aus
ichts wird, und darum auch eine ewige erste
muß angenommen werden, als das principium
, sondern auch durch Nichts nichts werden
ithin Alles seine vorhergehende Ursache haben
o ist auch das thätige Princip für die erste
Ursache von der Entstehung und Bildung der
o wie aller in derselben sich ereignenden Ver-

änderungen, also für die ursprüngliche Quelle alles Thuns und Wirkens, und alles Lebens in der Natur anzusehen. Ohne eine solche wirkende Ursache, behauptet Chrysipp, könne überall nichts geschehen, weil, was ohne wirkende Ursache ist, weder Wahrheit noch Unwahrheit habe. —

Auf verschiedene Weise äußert sich nun aber die Causalität des thätigen Princips im Schaffen und Bilden aller einzelnen Daseynsformen aus dem bildsamen Stoffe der ewigen leidenden Urmaterie, und im Hervorbringen aller Veränderungen in der Natur. Die erste Art der Wirksamkeit dieses Princips besteht in dem Bilden und Gestalten der rohen, ungeordneten Masse der Urmaterie, indem aus ihr, durch das Einwirken des thätigen Princips, zuerst die Elemente ausgeschieden und abgesondert werden, durch Vereinigen, Verbinden und Festhalten der materiellen Bestandtheile derselben, so daß sie nun als geformte Körper mit bestimmten Eigenschaften erscheinen und als solche fortdauern. Die auf diese Weise in der Sphäre der unorganischen Natur sich wirksam äußernde Kraft des thätigen Princips wird von Chrysipp die, die Materie zusammenhaltende, bindende Kraft (ἕξις und ἕξεις) genannt, und derselben die Luft zum substanziellen Substrat gegeben.

Eine zweite höhere Art von Wirksamkeit ist demselben thätigen Princip zuzuschreiben, sofern es auch zugleich für die wirkende Ursache alles Lebens in der Natur, des niedrigsten und unvollkommensten bloßen Pflanzenlebens, wie des höchsten und vollkommensten, des Geistes-Lebens, anzuerkennen ist. Das substanzielle Substrat dieser höhern Function des thätigen Princips ist, namentlich nach Chrysipp, reiner Aether, welcher mit seiner durchdringenden Kraft Alles zu beleben und zu beseelen vermag.

Also zwar eine Verschiedenheit von Kräften und von Functionen dieser Kräfte, aber doch immer nur Ein und dasselbe Princip, dem die verschiedenen Kräfte

beiwohnen, wie in dem menschlichen Seelenprincip, seiner Einheit ohngeachtet, verschiedene Kräfte begriffen sind. Und eben so, wie in dem menschlichen Seelenprincip abgeleitete, untergeordnete Kräfte von Grund- und Hauptkräften unterschieden werden, wird auch bei dem ersten thätigen Princip der Welt diese Unterscheidung geltend zu machen seyn. Unter den genannten verschiedenen Kräften, welche das thätige Princip besitzt, ist die allgemeine Vernunft- oder Denkkraft für die Grundkraft zu achten. Die oberste und vornehmste Kraft ist also auch zugleich die Grund- and Radicalkraft, von welcher alle übrigen abgeleitet sind.

Alle diese Kräfte des thätigen Princips wirken nun nach bestimmten Gesetzen; die im Unorganischen wirksame Kraft nach mechanisch-physischen, die organisirende nach Gesetzen des Organismus, die Denkkraft endlich nach Verstandes- und Vernunftgesetzen.

Von Seiten seiner vernünftigen Grundkraft betrachtet, ist das thätige Princip aber auch die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen; — das Princip der sittlichen Gesetzgebung und Weltordnung. Denn das Sittengesetz ist das höchste Gesetz der nach sittlichen Ideen und Zwecken die Welt bildenden, erhaltenden und regierenden Vernunftkraft des thätigen Princips. — Dieses thätige Princip ist Gott, der sonach zu denken ist als ein lebendiges und vernünftiges, ewiges und seliges Wesen, die Welt bildend und regierend nach Gesetzen und Zwecken der Weisheit, der sittlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Nicht genug aber, daß die Stoiker sich einmüthig und entschieden zu der ersten Grundwahrheit aller moralischen Gotteslehre bekannten; — sie suchten auch diese Grundwahrheit zur Gewißheit zu erheben, indem sie mehrere Beweise für das Daseyn Gottes nicht nur, sondern auch für seine allwaltende Fürsehung und seine allweise und allgütige Regierung der Welt, und der Leitung menschlicher Schicksale und Angelegenheiten insbesondere, zu führen versuchten. Mit Recht rühmt da-

her auch Tiedemann die großen Verdienſte der Zenoniſchen Schule um die Vernunfttheologie; „weil unter allen Philoſophen des Alterthums keine Gottes Daſeyn mit ſo warmem Eifer, ſo vielen und ſo bündigen Beweiſen vertheidiget, als eben ſie; und weil ſie auch, ja ſie am meiſten, in den vorhandenen Beweiſen für Gottes Daſeyn die großen Lücken ausbeſſerten, und ihnen die meiſte Stärke gaben, welche ſie nur in der alten Welt erreicht haben; und dergeſtalt am meiſten den Keim der vornehmſten Gründe des Glaubens an Gott bis dahin entwickelten, daß die Philoſophie folgender Jahrhunderte ihm leicht eine, aller Zernichtung trotzende Feſtigkeit hinzuzufügen vermogte.“—

Unter den verſchiedenen Beweiſen, durch welche theils Zeno ſelbſt, theils ſeine vornehmſten Nachfolger und Schüler, Kleanth und Chryſipp, die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes zu begründen verſucht, finden ſich freilich ſo manche, welche die Probe einer ſtrengen Kritik nicht zu beſtehen vermögen. Es giebt aber auch mehrere andre, welche vor dieſen ſchwachen und unhaltbaren Beweisgründen durch mehr Bündigkeit und natürliche Evidenz ſich auszeichnen. Zu dieſen letztern Beweiſen von größerer Beweiskraft gehören einige von Kleanth und Chryſipp geführte, die wir im Sextus Empirikus (adv. phys.) und in Ciceros Büchern (de natura Deorum und in den Acad. quaest.) leſen können. — In der Reihe aller dieſer Beweiſe iſt am bemerkenswertheſten der moraliſche, gegründet auf das unleugbare Daſeyn der Gerechtigkeit in der Welt, welche eine Gemeinſchaft zwiſchen Göttern und Menſchen, und mithin auch das Daſeyn einer Gottheit, als moraliſchen Weſens und als Princips einer moraliſchen Geſetzgebung und Weltordnung, nach dem Gott und Menſchen gemeinſchaftlichen Geſetze der Gerechtigkeit, d. i. des Rechten und Sittlichen, vorausſetzt. Wie nun für das Daſeyn Gottes ſelbſt, und daß dieſer Gott nur Einer ſey, ein ewiges und unvergängliches, lebendes und den-

kendes, von allem Uebel befreites, und darum auch seligstes Wesen, dem die Eigenschaften der Allmacht und der Allgegenwart, der Allwissenheit und der höchsten Weisheit, der Gerechtigkeit und Güte beizulegen sind: so boten sie nun auch allen Scharfsinn auf, die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung und Regierung der Welt überhaupt, und insbesondere von Gottes vorzüglicher Vorsorge für die Menschen, durch mehr denn Einen Grund zu unterstützen, und zugleich gegen alle, von dem Daseyn der physischen und moralischen Uebel in der Welt, hergenommene Entwürfe sicher zu stellen.

Fassen wir nun von dieser Seite die Stoischen Lehren von Gott und der Welt auf, nach den für die Wahrheit derselben geführten Beweisgründen: wie möchten wir da wohl den mindesten Anstand nehmen können, in diesen Lehren allen ein System des reinen Theismus anzuerkennen, der, um seiner moralischen Tendenz willen, wegen der sittlichen Ideen, die hier an den Begriff von der Gottheit, als der obersten und vollkommensten moralischen Intelligenz, geknüpft sind, es auch vollkommen verdient, dem Theismus der Platonischen Philosophie an die Seite gesetzt zu werden. Denn in Vergleichung mit dem Anaxagorischen Begriffe von Gott, als dem νοῦς, und selbst dem Aristotelischen von dem ersten Beweger, müßte dem Stoischen Begriffe doch immer der Vorzug an sittlicher Würde zugestanden werden, da durch jene, mehr speculativen Begriffe, Gott doch nur von der physischen Seite, als Princip der physischen Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, nicht aber auch von der moralischen, als Princip der moralischen Weltordnung, war betrachtet worden.

Aber die Stoische Gottes- und Weltlehre zeigt uns auch noch eine ganz andere Seite, von welcher wir sie betrachten müssen, um sie vollständig kennen und richtig beurtheilen zu lernen. Erscheint, von jener Seite betrachtet, die Stoische Gotteslehre als ein reiner moralischer Theismus: so nimmt sie von dieser andern

Seite angesehen, ganz die Gestalt eines physischen, auf Grundsätze eines allgemeinen Materialismus, Naturalismus und Fatalismus gebauten Pantheismus an. Beide, jener moralische Theismus, und dieser materialistische Pantheismus, sollen sich zur Einheit und Harmonie Eines Ganzen so vereinigen, daß alle Widersprüche von demselben entfernt bleiben. In einen solchen Pantheismus mußte auch unvermeidlich der Theismus im System einer Philosophie ausgehen, die das Princip des allgemeinen Materialismus: daß alles Existirende Körper sey, und daß nichts als der Körper Wirksamkeit habe, als die erste, unumstößliche Grundwahrheit vorausgesetzt hatte. Diesem Grundsatze blieb nun auch die Stoa in Bestimmung ihres Begriffs von dem Wesen und der Substanz des thätigen, mit der moralischen Idee von Gott identifizirten Princips getreu; und sie glaubte für die Unterscheidung dieses Princips von dem leidenden der Urmaterie schon genug gethan zu haben, wenn sie dem erstern nur eine, von aller gröbern Materie, auch dem gröbern Elementarfeuer, verschiedene körperliche Natur zum substanziellen Substrat gegeben hätte. — Durch die Bestimmung der Substanz des göttlichen Princips, als eines feinen und unvergänglichen, reinen aethetischen oder künstlerischen Feuers, sollte ein reeller Gegensatz zwischen Gott und der Materie festgestellt seyn, ohne mit dem Intellectualphilosophen Platon die Gottheit zu einem immateriellen, intelligiblen Wesen machen, und ihr dergestalt mit Ausziehung alles Körperlichen, auch zugleich die Substanzialität und das Vermögen der Causalität entziehen zu müssen.

Mit diesem Gegensatze war nun freilich für die Unterscheidung Gottes und der ewigen Urmaterie, in Ansehung der physischen Natur beider, so viel gewonnen, daß jener mit dieser nicht identifizirt werden durfte. Denn die Materie war hiernach Gott nicht gleich, sondern ihr nur an die Seite gesetzt. Und vielleicht dürfte auch dieser Stoische Begriff von der körperlichen Natur

Gottes, als einer aetherisch-feurigen, im Wesentlichen nicht viel unterschieden seyn von dem Begriffe, den Anaxagoras von der reinen und einfachen Natur seiner Intelligenz sich gebildet, wofern Er unter dieser Natur wahrscheinlich auch nur eine feine und unvermischte Materie, als ein relativ Immaterielles, im Gegensatze mit der groben und gemischten, aus den Homöomerien bestehenden, chaotischen Urmaterie sich gedacht haben mochte, obschon er sie von dem Aether selbst noch unterschieden hatte.

Nicht nur aber war, jenem Gegensatze zufolge, die Materie als verschieden, ihrer gröbern körperlichen Natur nach, von Gott, mit demselben nicht als einerlei, sondern ihm nur an die Seite gesetzt; — sie war auch zugleich, als das blos leidende, Gott, als dem thätigen Princip, untergeordnet, und seinem Einwirken zu Bildung der Welt unterworfen. — Bei diesem Dualismus in Unterscheidung Gottes und der Materie, scheint nun die Stoische Theorie der Weltbildung durch eine oberste Intelligenz aus einem von ihr verschiedenen Stoffe, mit den ähnlichen dualistischen Systemen von Anaxagoras, von Platon, Aristoteles u. a. m. zusammen zu treffen. Aber dieses scheinbare Zusammentreffen verliert sich alsbald wieder, und es tritt in Ansehung dieses Punctes eine wesentliche Differenz hervor zwischen dem Stoicismus in seinen Lehren von Gott und der Welt, und denselben Lehren, wie wir sie insbesondere im Intellectualsystem der Platonischen Idealphilosophie begründet und ausgeführt finden. Wenn auch die Stoische Lehre von Gott und der Welt in der dualistischen Annahme zweier gleich ewiger und von einander verschiedener Grundprincipien der Dinge, eines rationalen und eines irrationalen, mit Anaxagoras, Platon, Aristoteles und Andern mehr sich vereiniget: so stellt sie sich ihnen allen doch darin wieder entgegen, daß sie diese Grundprincipien nicht auch als zwei von einander abgesonderte und wirklich getrennte Wesen anerkennt, sondern beide durch

Seite angeſehen, ganz die Geſtalt eines phyſiſchen, auf Grundſätze eines allgemeinen Materialismus, Naturalismus und Fatalismus gebauten Pantheismus an. Beide, jener moraliſche Theismus, und dieſer materialiſtiſche Pantheismus, ſollen ſich zur Einheit und Harmonie Eines Ganzen ſo vereinigen, daß alle Widerſprüche von demſelben entfernt bleiben. In einen ſolchen Pantheismus mußte auch unvermeidlich der Theismus im Syſtem einer Philoſophie ausgehen, die das Princip des allgemeinen Materialismus: daß alles Exiſtirende Körper ſey, und daß nichts als der Körper Wirkſamkeit habe, als die erſte, unumſtößliche Grundwahrheit vorausgeſetzt hatte. Dieſem Grundſatze blieb nun auch die Stoa in Beſtimmung ihres Begriffs von dem Weſen und der Subſtanz des thätigen, mit der moraliſchen Idee von Gott identifizirten Princips getreu; und ſie glaubte für die Unterſcheidung dieſes Princips von dem leidenden der Urmaterie ſchon genug gethan zu

des Naturalismus gegründeten, physischen Pantheismus zu vereinigen. Bei diesem überall sichtbaren Streben konnten darum die Stoiker die pantheistische Seite ihres Systems wohl nicht verdecken; auch wollten sie solche eben gar nicht verbergen. Denn es erschien ihnen ihr Pantheismus nicht nur in keiner gehässigen Gestalt, als ob derselbe mit ihrem moralischen Theismus unverträglich sey; sie glaubten vielmehr gerade in diesem ihrem naturalistischen und materialistischen Pantheismus die einzigfeste und unerschütterliche Grundlage des moralischen Theismus gefunden zu haben. In der festen Ueberzeugung: daß es kein Jenseits außer und über der Natur, als ein Reales und Existirendes, gebe; und daß alles Ideale und Immaterielle in seiner völligen Abgeschiedenheit von allem Realen, als ein blos Ideales, nichts als ein leeres Gedankending ohne alle Realität sey, mußten die Stoiker eben so denken, und dem Intellectualismus und Idealismus Platon's gegenüber dieselbe Sprache und Rede führen, in welcher ein berühmter Naturphilosoph unsrer Tage seine Denkart, so wie seine Ansichten und wissenschaftlichen Lehren von Gott und der Natur, seinem berühmten idealistischen Zeitgenossen und Gegner gegenüber, ausgesprochen hat.

Wir können daher den alten pantheistischen Naturphilosophen der Stoa dasselbe Raisonnement leihen, wie aus ihrer eigenen Seele geschrieben, mit welchem der neue pantheistische Naturphilosoph (Schelling in seiner polemischen Schrift gegen Fichte) seine Grundansichten von der Einheit und Identität Gottes und der Natur gegen die rein-idealistischen, ihm entgegen stehenden, geltend zu machen sucht.

„Ist Philosophie Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven: so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken (in der Ideenwelt) ist, oder allein durch diese (die reine Vernunft-Idee) kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes, als des allein Wirklichen,

eben daher allein Anſchaulichen, in der wirklichen oder Naturwelt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie. Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben. Die wahre Philoſophie muß darum reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Der letzte Schritt, den ſonach die Philoſophie (auf dem Wege ihrer progreſſiven Ausbildung zur Vollendung) zu thun hat, iſt der, daß ſie Naturphiloſophie werde."

Dieſen letzten Schritt thaten nun bereits die Stoiſchen Naturphiloſophen mit Aufhebung des Gegenſatzes einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits; einen Schritt, durch welchen auch ſie für die wiſſenſchaftliche Begründung und Ausbildung der Grundwahrheiten des moraliſchen Theismus, und vermittelſt deſſelben auch der Ethik, Alles gewonnen zu haben meinten. Und ſo ward demnach die Darſtellung des Seyns und Lebens Gottes nicht außer oder über der Natur, ſondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens, ſchon von den Stoikern als die letzte Syntheſe des Realen mit dem Idealen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch als die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt, als einer zur Naturphiloſophie gewordenen Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen anerkannt. Dieſe Syntheſe wurde eben darum auch der Vereinigungspunct des phyſiſchen oder naturaliſtiſchen Pantheismus mit dem moraliſchen Theismus im Syſtem der Stoiſchen Phyſik; — ſie wurde die Grundlage, worauf die ganze eigenthümliche ethiſch-pantheiſtiſche Weltanſicht der Stoiker ruhte; das Princip, woraus die von der pantheiſtiſchen Seite angeſehene Stoiſche Gottes- und Weltlehre, in Anſehung ihrer beiden Hauptpuncte, ſich entwickelte.

Der erste dieser Hauptpuncte, worauf wir zunächst hier zu sehen haben, betrifft die verschiedenen Begriffe, unter welchen die Stoiker die Gottheit, zu Bestimmung ihres Wesens und ihres Verhältnisses zur Welt, sich dachten. Hier kann es uns nun nicht befremden, so heterogene und mit einander, nach unsrer Vorstellungsart, streitende Elemente in Einer und derselben Idee des höchsten göttlichen Princips vereiniget zu finden; — den Begriff einer aetherisch-feurigen, die Welt durchdringenden Natur mit dem Begriffe einer obersten, die Welt nach dem Gesetze des Rechten und sittlich Guten gebildeten und beherrschenden sittlichen Vernunftkraft. Dieselbe Urkraft, die sie für die erste, allgemeine Ursache aller Ereignisse in der Welt erklärten, war ihnen die All-Natur, weil sie unter Natur eben das wirkende Princip aller sich ereignenden Veränderungen, und alles Lebens im All verstanden. Und da sie keine Kraft und keine wirkende Ursache ohne ein substanzielles Substrat von materieller Art sich denken konnten: so mußten sie auch ihrer göttlichen Urkraft ein solches Substrat geben, von so subtiler und reiner Art nur, daß ein Unterschied zwischen der Substanz des thätigen Princips und der gröbern der Urmaterie, als des leidenden Princips, übrig blieb.

Diese Gott gleiche Natur, als das wirkende Princip von Allem, war den Stoikern nun auch die Weltseele, die sie sonach mit ihrer Idee von der obersten Vernunftkraft identifizirten. — Damit war nun freilich zwar ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen Gott und Welt gesetzt, sofern nämlich unter letzterer das Ganze des aus der ewigen, dem Dualismus der Stoa zufolge, von dem thätigen Princip unterschiedenen Urmaterie, als dem rohen Weltstoffe, durch die Wirksamkeit der vernünftigen Urkraft evolvirten und gebildeten Systems des Himmels und der Erde, nebst allen in ihnen enthaltenen Wesen, begriffen wird. Dieselbe oberste göttliche Vernunft mußte aber eben darum auch, weil sie die Seele dieser Welt ist, nothwendig ein in-

tegrirender Theil derſelben, ja das Poſitive, als das Bewegende, Belebende und Beſeelende in ihr ſeyn, ſie überall mit ihrer Kraft durchdringend; alſo kein außerweltliches Weſen, und ihre Kraft keine übernatürliche, ſondern eben nur die allgemeine Naturkraft ſelbſt. — Aus dem Geſichtspuncte einer Weltſeele das höchſte thätige Princip betrachtend, war ſonach im Stoiſchen Syſtem das Verhältniß Gottes zur Welt ganz nach der Analogie des Verhältniſſes der menſchlichen Seele zu ihrem Leibe beſtimmt, und der Menſch, als der Mikrokosmos, im Verhältniſſe zum Univerſum, als dem Makrokosmos, gedacht. Dieſe Analogie finden wir in dem, von der pantheiſtiſchen Seite betrachteten, Syſtem der Stoa deutlicher und vielſeitiger, als in andern ähnlichen Syſtemen ausgeführt. Wie nämlich, urtheilten die Stoiker, Leib und Seele des Menſchen nicht einerlei Weſens ſind, eben ſo wenig auch die Seele der Welt und der aus der Urmaterie gebildete Körper derſelben. Wie nun ferner im menſchlichen Mikrokosmos die Seele der beſſere und vorzüglichere Theil iſt, und wie überhaupt das Thätige und Lebendige beſſer und vorzüglicher iſt, als das Unthätige und Unlebendige: ſo auch im Makrokosmos die Seele des Alls beſſer und vorzüglicher, als die todte, qualitäten- und kraftloſe, materielle Subſtanzenmaſſe, woraus, durch Einwirken des thätigen, belebenden und beſeelenden Princips auf dieſelbe, der Leib der Welt configurirt worden. Und wie endlich unter den verſchiedenen menſchlichen Seelenkräften die Vernunftkraft, dieſes denkende und, in ſeiner höchſten Dignität betrachtet, nach ſittlichen Geſetzen handelnde Princip, die Urkraft, und zugleich die höchſte und vornehmſte Kraft iſt: ſo auch unter den verſchiedenen Kräften der göttlichen Weltſeele, die nach ſittlichen Geſetzen und Zweckbegriffen handelnde Vernunftkraft, die ſonach eben ſo, wie in der menſchlichen Seele, im Weltall das ἡγεμονικον iſt, deſſen Macht und Herrſchaft die niedrigern, untergeordneten

e alle — das Irrationale dem Rationalen — un-
n sind.

Daß nun aber eine solche, mit Denkkraft, als ih-
berſten Kraft, begabte Seele, das thätige Princip
Welt; daß sonach Gott, den sie in diesem Princip
nnten, ein lebendiges und denkendes Wesen, und
noralische Intelligenz sey, das bezeugte den be-
nen, vom Gefühl der Hoheit und Würde der Ver-
begeisterten Philosophen der Stoa, das Daseyn
ebenden, empfindenden und denkenden Wesen in
Welt. Diese, der Vernunft, als dem ἡγεμονικον
ll, huldigenden Naturphilosophen fanden es wider-
und ungereimt, das Lebendige, Beseelte und Ver-
ige aus der blinden Wurzel eines Unlebendigen,
elten und Vernunftlosen entspringen zu lassen;
rwerflich, daß sie eben aus dem Vorhandenseyn
er und beseelter, und mit Vernunft begabter We-
inen unumstößlichen Beweisgrund für die Wirk-
t einer Urvernunft fanden, von welcher alle leben-
nd vernünftige Naturen, als von ihrer Wurzel,
mmen.

Dieselbe Analogie zwischen dem Mikrokosmos und
Makrokosmos, welche die Stoiker einen nicht un-
n und unwesentlichen Unterschied in der dargelegten
utung und Beziehung zwischen Gott und der Welt
n ließ: mußte sie nichts desto weniger doch wieder
Annahme einer innigen und unzertrennlichen Ver-
ng beider zur Einheit und Identität Eines Gan-
ühren. Denn wie die menschliche Seele, als die
ohnerin ihres Leibes, denselben in allen seinen
en durchdringt, und durch das innigste Band mit
zum Ganzen Einer menschlichen Individualität ver-
ft ist: so ist auch Gott mit der Welt durch ein
es Band zur Einheit und Identität Eines Ganzen
niget. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist da-
einerseits zwar ein Verhältniß der Dependenz
etztern von dem erstern, sofern das beginnende so-
, als das fortdauernde, wie auch das wieder un-

tergehende Seyn und Leben der Welt von der schaffenden und erhaltenden, oder der zerstörenden Thätigkeit der Weltseele abhängt; aber doch andrerseits zugleich auch ein Verhältniß der Immanenz. Denn Gott muß eben darum, weil Er die Seele der Welt ist, das immanente Princip derselben seyn, nicht geschieden von ihr, sondern als die natura naturans, sie überall und auf das innigste durchdringend, wie die Seele ihren Leib, obgleich die göttliche Weltseele, auch darin der menschlichen Seele gleichend, in einem gewissen Theile des Universums, nach einigen Stoikern, z. B. dem Kleanth, in der Sonne, ihren vorzüglichsten Sitz hat.

In Anerkennung dieser unläugbaren Einheit und Identität Gottes und der Welt, von der so eben aufgezeigten Seite der Immanenz das Verhältniß beider zu einander betrachtet, sind nun auch die Stoiker vollkommen unter einander einverstanden, und so entschieden über diesen Punct, daß sie nicht den mindesten Anstand nehmen, die würdigsten und erhabensten Prädicate, welche sie der Gottheit beilegen, auf die Welt selbst überzutragen, und durch diese Identification ihre pantheistische Weltansicht, unter der Form einer ethisch-physischen, in das klarste und unzweideutigste Licht zu stellen. Wenn sie die Welt nicht nur für ein lebendes, thierisches Wesen erklären, sondern sie sogar weise und vernünftig und glücklich nennen; wenn sie ihr die höchste Vollkommenheit beilegen, worin sie, als Ganzes, und von Seiten ihrer allverbreiteten Grundkraft betrachtet, alle ihre einzelnen Theile, und mithin auch selbst die Vollkommenheit des vollkommensten Menschen — des Weisen — übertrifft; wenn der Vater der Stoa selber das Daseyn Gottes aus Gründen zu beweisen sucht, die meistentheils die Identität Gottes und der Welt schon voraussetzten; und wenn endlich nach Ihm auch andre Stoiker einige dieser Gründe zu dem nämlichen Zwecke gebrauchen, und ihnen nur, wie Tiedemann bemerkt, durch Aufstellung mehrerer Ex-

ungen ein größeres Gewicht und eine etwas verän-
Gestalt geben: so leuchtet es aus diesem Allen
klar genug ein, wie diese älteren Identitätslehrer
Natur und Vernunft, oder des natürlichen und des
ichen Princips, über das Verhältniß Gottes zur
t gedacht haben müssen, und wir wissen demnach
zur Genüge, woran wir mit ihnen in Ansehung
s entscheidenden Hauptpunctes ihrer pantheistischen
rslehre sind. — Und einen eben so genügenden
chluß giebt uns auch die Stoische Gottes- und
llehre in Ansehung des zweiten Hauptpunctes, be-
nd die bestimmte Art und Weise, wie die Welt
anden ist, und wie sie allmälig ausgebildet worden.
Da die Stoischen Kosmophysiker die Welt, als
tem betrachtet, nicht für ewig hielten, sondern aus
eren Gründen einen, von vielen andern Physikern
r ihren Vorgängern, vornehmlich auch von Ari-
eles selbst geläugneten Weltanfang zu beweisen
en; und da sie ferner die Urmaterie, woraus die
t durch die Wirksamkeit des thätigen Princips ge-
t worden, für eine durchaus unthätige, alles eige-
Lebens und aller eigenen Bewegungskraft gänzlich
mgelnde materielle Masse ansahen: so müssen sie
diesen Voraussetzungen zufolge, mit Anaxago-
z. B. einen uranfänglichen Zustand sich gedacht
m, in welchem an der Stelle der Welt ein bloßes
os existirt, bevor das thätige Princip auf diese
tische, todte und bewegungslose Urmaterie einge-
t, und durch dieses belebende und beseelende Ein-
ken das Weltsystem daraus gebildet. Die Kraft
s thätigen Princips muß sonach in jenem uran-
glichen, dem wirklichen Anfange der Weltbildung
hergegangenen, chaotischen Zustande unwirksam ge-
en seyn, als eine ruhende, latente Kraft. Denn
te sie immer wirksam gewesen diese Kraft: so müßte
auch die Welt selber schon von aller Ewigkeit her
irt haben, und es könnte sonach von einem Anfange
Welt gar nicht die Rede seyn.

In dieser Behauptung von einem Weltan
hen wir die Stoiker von dem Wege der meiste
Physiker unter ihren Vorgängern, z. B. des
mandros, Anaximenes, Diogenes u
ja auch ihres eigenen Vorbildes und Meister
Physik, des Heraklit's selber, bestimmt ab
welcher letztere mit seinem Ausspruche: „die W
und ist, und wird immer seyn ein ewig sich er
des und wieder verlöschendes Feuer," so entsch
die Weltewigkeit sich erklärt hatte, und auch, s
tidualistischen Grundanschauung von der Natu
sich erklären mußte. Diese Ansicht mußten ü
auch die Kosmophysiker alle mit Heraklit
welche, ausgehend von der Einheit der Natur,
griff im strengsten antidualistischen Sinne ge
die Stelle des Dualismus eines stoffgebenden
len und eines formbildenden dynamischen Prine
ein einziges Grundwesen gesetzt hatten. Nic
dualistischen Physiker der Stoa, welche bei ih
aussetzung der ewigen Urmaterie, als eines blo
den Princips, einen Weltanfang annehmen
wenn sie es anders mit dem Begriffe des thätig
cips glaubten reimen zu können, daß dasselbe
ohne Wirksamkeit und ohne alle wirkliche Leb
rungen existirt habe. Da sie nun in der Vorau
eines Weltanfanges dem Anaxagoras beipf
und auch, eben so wenig wie dieser, in der
tung eines ewigen thätigen Princips, und ei
fanges der Wirksamkeit dieses Princips, einen
spruch fanden: so müssen wir ihnen auch eine
lungsart von der beginnenden und allmälig f
tenden Bildung der Welt beilegen*, die mit dies
aussetzungen, und mit ihren Begriffen von de
hältnisse der beiden ewigen Grundprincipien zu
zusammenstimmt. Wir werden sonach annehm
sen, daß die Stoiker der Evolution der Dinge
dung eines Weltsystems einen Zustand der I
tion vorangehen ließen, in welchem die Schö

nten weltbildenden Princips noch ruhte.
ernach die Stoischen Physiker der Weltbil-
Anfang setzten, dem ein Zustand der Invo-
gegangen seyn muß: so setzten sie ihr auch
und ein Ziel in der Rückkehr aller Dinge
rünglichen Zustande der Involution durch
rselben in die chaotische Einheit der Urma-
Rückkehr bezeichneten die Stoiker durch
ne Periode der Weltverbrennung, wo-
thätige Princip seine zerstörende, wie
Weltbildung seine schaffende und erhal-
ft und Wirksamkeit offenbart. Da nun
re der Stoischen Kosmophysik der Weltan-
r Weltuntergang, und eine auf diesen letz-
al wieder erfolgende Wiedergeburt der Welt
n regelmäßigen, in bestimmten Zeitpuncten
Abwechselungen ohne Ende fort erfolgten:
Erläuterung dieser Stoischen Vorstellungs-
naufhörlichen Wechsels von Zuständen der
und der Evolution, das sinnreiche Gleichniß
ssen Jakob Thomasius für diesen Zweck
„Stellt euch, sagt dieser geistreiche For-
losophischen Systeme der Alten, ein ewiges
essen Materie überall eine bildende Kraft
und das mittelst derselben sich in einen
ndelt, welcher (gleich dem Phönix der Fa-
eder in ein Ey umschafft; stellt euch vor,
erwandlungen endlos in gewissen Zeitpunc-
n: so habt ihr ein Bild, wie der Stoa zu-
Zelt Gott, und Gott die Welt wird, ohne
wie Gott, Materie und Welt gegen einan-
halten." — In dem uranfänglichen Zustan-
olution war ursprünglich die Welt Gott,
Weltbildung nur der ewige materielle Welt-
dende Urmaterie) und in derselben die sie
de, aber während dieses Zustandes für die
noch nicht geschäftige Kraft des thätigen
gleichsam erst noch als ein deus implicitus,

oder auch als ein mundus in deo implicitus und involutus) existirte. Mit dem Eintreten des Zustandes der Evolution wurde nun erst Gott zur Welt, durch Entfaltung und Entwickelung aller seiner Lebenskräfte im Bewegen und Gestalten, Beleben und Beseelen der todten Urmaterie (der deus implicitus zum deus explicitus, oder auch der mundus implicitus zum mundus ex Deo evolutus). Durch die beim Weltuntergange erfolgende Wiederauflösung der Dinge in die Urmaterie, woraus sie hervorgegangen, wird nun endlich die Welt wieder zu Gott; denn nach erfolgter Zerstörung der Welt bleibt nichts weiter übrig, als die ewige und unvergängliche Urmaterie, und die ihr inwohnende und sie überall durchdringende Urkraft. Und hiernach befand sich also der Stoische Weltgott in einer beständigen, in regelmäßigen Perioden mit einander abwechselnden Expansion und Contraction, so daß sein Seyn und Leben dem Schicksale eines unaufhörlichen Wechsels in den Zuständen dieser Expansion und Contraction unterworfen war. Wenn daher die Stoiker ihren Weltgott auch das Fatum nennen: so deuten sie damit bestimmt hin auf das Schicksal, dem dieser Gott in seinem Seyn und Leben, dem explicíten im Zustande der Expansion und Evolution, wie dem implicíten im Zustande der Contraction unterthan ist. Denn in ihrer Evolutionstheorie steht Alles, der Anfang und Fortgang der Weltbildung sowohl, als ihr Untergang unter Gesetzen einer unabänderlichen Nothwendigkeit, nach welchen der ganze genetische Entwickelungsprozeß des Universums, von seinem Anfangs- bis zu seinem Vollendungspuncte am Ziele einer jedesmaligen Weltbildung, auf eine unabänderliche Weise bestimmt ist. In den wesentlichen Bestimmungen der Bildungsfähigkeit der Urmaterie liegen nämlich schon präformirt die Keime aller Begebenheiten und Veränderungen, die jemals in der Natur sich ereignen werden; es ist dadurch sowohl die Ordnung im Entstehen der Dinge, als die Form und Beschaffenheit je-

des einzelnen Naturwesens, und die Verbindung von allen zu Einem großen Ganzen, mit Nothwendigkeit für die ganze Dauer der Welt bestimmt. Das weltbildende Princip, als der innere Künstler, der von Innen heraus die Materie zu einer Welt formt, muß bei seinem Schaffen und Bilden nach dem Bildungsvermögen des Weltstoffes sich richten, und seine wirkende Kraft muß auch überhaupt, sofern sie nicht bloße Vernunft-, sondern auch zugleich Naturkraft ist, nach Naturgesetzen wirksam seyn, die in ihm selber, als einer körperlichen, aus aetherischem Feuer bestehenden Natur, ihren Grund haben. —

Die regelmäßig und vernünftig wirkende, mit allen Weltwesen innig vereinigte und sie alle durchdringende göttliche Kraft, wirkt demnach nicht nach Vernunft-Ideen, als vorher entworfenen Mustern im Platonischen Sinne, sondern nach gewissen, theils in dem Bildungsvermögen der Urmaterie, theils in ihrer eigenen körperlichen Natur, als bloßer physischer Kraft, gegründeten Bildungsgesetzen, welche die Stoiker in ihrer Sprache die λογους σπερματικους nannten. Diese λογοι σπερματικοι, oder rationes seminales, sind es, wodurch die gesammte Einrichtung und Anordnung der Welt, und die ganze genetische Geschichte ihrer Entwickelung präformirt und vorher bestimmt ist, gleich der Entwickelung und Ausbildung eines jeden organischen Naturkörpers aus organischem Keime oder Saamen; durch Bildungsgesetze, die theils in der organischen Receptivität, theils in der organischen Spontaneität gegründet sind. Da nun hiernach die eine göttliche Urkraft als bloße Naturkraft wirkt, sofern ihre Causalität bestimmt wird durch diese nothwendigen Bildungsgesetze, aber auch von der andern Seite betrachtet, zugleich als logisch- und ethisch-gesetzgebende Vernunftkraft, sofern ihre Causalität die Causalität der obersten moralischen Intelligenz und des Princips der moralischen Gesetzgebung und Anordnung der Welt ist: so geht, der Weltansicht in diesem System zufolge, Alles

natürlich und zugleich vernünftig in der Welt zu. Der gesammte Organismus des Universums entwickelt sich zugleich nach Natur- und Vernunft-Gesetzen aus dem Urstoffe durch die bildende Thätigkeit der Grundkraft, die einerseits als Vernunftkraft nach Ideen und Gesetzen der Vernunft, und doch andrerseits zugleich als Naturkraft nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit handelt, so daß zwischen Naturnothwendigkeit und moralischer Vernunftgesetzmäßigkeit, dem Naturgesetze des Müssens und dem moralischen Vernunftgesetze des Sollens, kein reeller Unterschied statt findet, sondern beide Eines sind, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet. — Diese Nothwendigkeit begegnet uns nun auch überall im System der Stoischen Natur- und Vernunftwissenschaft; sie leitet und beherrscht in diesem System den ganzen genetischen Entwickelungsproceß des Universums in seinem Entstehen und Fortgange sowohl, als in seinem Rückgange und aufs neue immer wieder beginnenden Anfange. Eine solche Nothwendigkeit ist es, welche in der Stoischen Evolutionstheorie jenen genetischen Entwickelungsproceß dem doppelten Gesetze der Ascendenz und des Kreislaufes unterwirft. Dem erstern Gesetze folgt die Theorie, sofern sie die Weltbildung in aufsteigender Stufenfolge allmälig fortschreiten läßt vom Unvollkommenern zum Vollkommenern, von der Formation der Elemente und der unorganischen Körper insgesammt, zur Bildung von Pflanzen- und Thierkörpern, bis hinauf zur Bildung der Menschen und der vernünftigen Naturen überhaupt, deren Seelen, vornehmlich von Seiten ihrer Denk- oder Vernunftkraft betrachtet, reine Ausflüsse und Theile der göttlichen Weltseele sind. Das letztere Gesetz des Kreislaufes ist bestimmt ausgesprochen in der Behauptung von dem endlosen Wechsel eines untergehenden und immer wieder sich erneuernden und verjüngenden Lebens der Welt; eines Wechsels, der in regelmäßigen Zeitpuncten sich ereignet, und so, daß bei Wiedergeburt der Welt Alles entweder wieder gerade so, oder auch anders wird, als es vorher war.

Der allgemeine, unabänderliche Zusammenhang in Verkettung aller Veränderungen und Begebenheiten in der Welt ist nun das Stoische Fatum, welches die Philosophen dieser Schule beschreiben als einen unaufhaltsamen Strom, der Götter und Menschen mit sich fortreißt, und dessen Macht nichts zu widerstehen vermag. — Dieses unhintertreibliche Schicksal war demnach den Stoikern ganz dasselbe, was ihrem Vorgänger und Lehrer in der Physik, dem Heraklit, das Verhängniß (εἱμαρμένη). Zwar freilich kein blindes, aber nichts desto weniger, auch als einsehendes und von sich wissendes, doch immer ein Schicksal, mit welchem überall keine, weder göttliche noch menschliche Freiheit bestehen konnte. Denn was war in diesem System alle Freiheit des göttlichen Handelns im Schaffen und Erhalten, wie im Zerstören und jedesmaligen Wiederaufbauen einer Welt — was war und was konnte sie anders seyn, als bloße Unabhängigkeit von fremden äußern Zwange, aber dabei zugleich eine unbedingte Unterwürfigkeit unter das eigene Gesetz der Naturnothwendigkeit, wonach Alles, der Weltanfang wie der Weltuntergang, und die ganze Reihe aller Veränderungen und Begebenheiten während der jedesmaligen Dauer einer Welt, auf eine nothwendige Weise vorher bestimmt war. Vorsehung, die in Anordnung und Ausführung des Weltplanes sich offenbarende, und ihre Weisheit und Güte verherrlichende Vorsehung, und jenes, nur nicht blinde, sondern sehende, von sich und seinem nothwendigen, an den Mechanismus der Naturgesetzmäßigkeit gebundenen Handeln, wissende Fatum, bedeutete darum den Stoikern Eines und dasselbe. Wir müssen daher auch das Urtheil unterschreiben, welches unser Tiedemann über das Stoische Fatum, dem Gott selbst in allem Wollen und Handeln unterthan ist, so wahr und so treffend in den Worten fällt: „Wo Gott der Begebenheiten Reihe frei und alleinig aneinander geknüpft hat, da ist und bleibt er Herr des Stromes, da lenkt er ihn, und wird von ihm unaufhaltsam nicht dahin gerissen; lenkt ihn auch dann noch, wenn bei

einmal gemachter Anordnung er unabänderlich zu beharren festgesetzt hat, weil auch dann noch die Erhaltung dieser Anordnung auf seinem Wohlgefallen beruht. Wo aber aller Begebenheiten Keime in den Grundstoffen schon liegen; wo aus den Grundstoffen alles sich entwickelt, wie aus einem Kern der Apfelbaum; wo das erste aller Wesen nach diesem Grundstoffe sich richten muß, und nur bewirken kann, was diese Keime erlauben; wo endlich das von Ewigkeiten zu Ewigkeiten im selben Gleise fortgeht: wie mag da ein anderes als blindes Schicksal, eine andere, als fatalistische, das ist durchaus nothwendige Anordnung der Dinge, angenommen werden?"

Bei der unumschränkten Herrschaft dieses Fatums kann nun auch überall keine individuelle Freiheit irgend eines einzelnen Weltwesens, also auch keine menschliche Freiheit bestehen. — Denn die göttliche, in allem ihren Handeln dem Fatum unterworfene Grund- oder Urkraft, ist ja, nach der Lehre der Stoa, das einzige wirkende Princip in der Welt; das Eine und All in der dynamischen Bedeutung. Alle Handlungen der einzelnen Weltwesen sind daher eigentlich nur als Handlungen dieses Alles in Allem wirkenden Princips, und die einzelnen, nach Zweckbegriffen handelnden vernünftigen Wesen, ohne alle eigene individuelle Freiheit und Selbständigkeit, nur als willenlose Werkzeuge anzusehen, in welchen und durch welche das thätige Princip seine Macht und Wirksamkeit äußert, und deren eigene Willenshandlungen darum auch nichts weiter sind, noch seyn können, als nur besondere Bestimmungen und Kraftäußerungen des einen, Alles vermögenden und Alles bewirkenden, thätigen Princips. —

In einen so entschiedenen, alle göttliche und menschliche Freiheit aufhebenden, Fatalismus mußte unvermeidlich eine Lehre ausgehen, die, bei ihrem excentrischen Streben nach Einheit, alle Gegensätze vertilgen, den Empirismus und Materialismus mit dem Rationalismus, den Materialismus mit dem Idealismus vereinigen wollte.

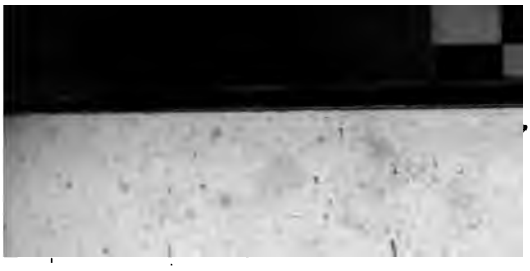
Aus der als erste Grundwahrheit vorausgesetzten Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Natürlichen mit dem Vernünftigen, des Ethiſchen mit dem Phyſiſchen, ergab ſich folgerecht dieſer ſtrenge Fatalismus, von welchem ſelbſt Chryſipp's Scharfſinn das Syſtem der Schule nicht zu befreien vermochte. —

So ſehen wir alſo auch auf der höchſten Stufe der Ausbildung, die der phyſiſche Pantheismus unter der Form einer phyſiſchen Evolutionslehre im Stoiſchen Syſtem erreichte, denſelben in unzertrennlicher Verbindung mit dem Fatalismus, der hier nur den höhern Charakter eines zugleich intellectuellen, oder logiſch-phyſiſchen Mechanismus, d. i. eines, in nothwendiger Verkettung der Gedanken und Handlungen der vernünftigen Grundkraft beſtehenden, Determinismus angenommen. Wie demnach eine, auf Grundſätze des Empirismus, des Materialismus und Naturalismus gebaute Lehre des Theismus, nothwendig zu einem phyſiſchen Pantheismus ſich geſtalten, und wie dieſer Pantheismus, als ein Syſtem der Naturvergötterung, ganz natürlich auch zum Polytheismus führen mußte, da die Annahme der Göttlichkeit des Alls, auch die Anerkennung der einzelnen Theile des Ganzen, vorzüglich aber der vernünftigen Weltweſen, als reiner Ausflüſſe der vernünftigen Weltſeele, in ſich ſchloß: ſo konnte auch der, auf ſolche Principien gegründete, in phyſiſchen Pantheismus ausgehende Theismus, dem Fatalismus nicht entgehen. Auch die ethiſch-phyſiſche Weltanſicht in der Stoiſchen, mit der Naturwiſſenſchaft identifizirten Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen, mußte unvermeidlich zu einer fataliſtiſchen Anſicht werden, und ſonach von dieſer Seite mit allen ihr vorangegangenen, die auf tiefern Stufen ſtehen geblieben waren, ſich vereinigen.

Und iſt denn wohl der Fatalismus, den Begriff deſſelben in der einen oder andern, empiriſchen oder intelligiblen Bedeutung gefaßt, überhaupt auch von irgend einer pantheiſtiſchen Weltanſicht zu entfernen?

Die im nachfolgenden Bande fortzuſetzende, und bis auf die neueſte Zeit fortzuführende hiſtoriſche Dar-

ſtellung der vornehmſten Syſteme, welche die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculation aufzuweiſen hat, begleitet von einer unbefangenen und allſeitigen Beurtheilung des theoretiſchen und praktiſchen Werthes und Gehaltes derſelben, möge es ausweiſen: ob in der ganzen langen Reihe dieſer Syſteme auch nur ein einziges, welche Form daſſelbe auch immer angenommen haben möge, zu finden ſey, das nicht auf einem oder dem andern Wege in irgend eine Art von Fatalismus ausgehe und ausgehen müſſe. Iſt aber dieſes: ſo möchte auch wohl überhaupt die alte Sage von der Unverträglichkeit des Freiheitsbegriffs mit jeder, zum Syſtem einer poſitiven Wiſſenſchaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge ausgebildeten pantheiſtiſchen Weltanſicht, in dem allgemeinen, aus allen bisherigen Verſuchen der pantheiſtiſchen Speculation zu ziehenden Reſultate, ihre Beſtätigung finden. Die auf dieſem Wege gewonnene Ueberzeugung, daß überhaupt jede auf Einheit und Ganzheit Anſpruch machende Philoſophie als eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie des Ἓν καὶ πᾶν auf Läugnung der Freiheit hinausläuft, würde uns darum auch nur die Wahl übrig laſſen, entweder der Freiheit den Rücken zuzukehren, und irgend einem empiriſchen oder intelligiblen Fatalismus uns in die Arme zu werfen, oder von jedem Verſuche zu wiſſenſchaftlicher Begründung und Ausbildung irgend eines, mit der Freiheit unvereinbaren Syſtems, ſchlechterdings abzuſtehen, und auf den Beſitz eines ſolchen Syſtems Verzicht zu leiſten. Wofür wir uns bei dieſer Alternative zu entſcheiden haben möchten, das wird ohne Zweifel hauptſächlich darauf ankommen, ob wir dem theoretiſchen Verſtandes- oder dem praktiſchen Vernunft-Intereſſe das Primat einräumen ſollen.



Der Pantheismus

nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geschichte und Kritik dieser Lehre

in

alter und neuer Philosophie

von

Gottlob Benjamin Jäsche,

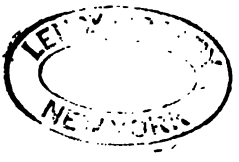
Kaiserlich Russischem Staatsrath und Professor der Philosophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

Zweiter Band.

Berlin, 1828.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.



Seinen

sämmtlichen werthen Zuhörern,

und unter Ihnen

den Liebhabern des Studiums der Geschichte der Philosophie insbesondre,

zum

Denkmal

seiner Achtung und Liebe.

Berlin, den 12ten December 1827.

Der

Verfasser.

Vorrede.

Am Schluſſe der Vorrede zu dem erſten, im vorigen Jahre erſchienenen Bande dieſes Werkes, hatte ich erklärt, mit Herausgabe der Fortſetzung es ſo lange noch anſtehen zu laſſen, bis ich erſt ein und das andere öffentliche Urtheil über den Werth deſſelben von Seiten ſachkundiger und billiger Richter vernommen, und in dieſen Beurtheilungen, wofern ſie anders auf eine nicht ungünſtige Weiſe über die Art der von mir verſuchten hiſtoriſch-philoſophiſchen Behandlung und Darſtellung des Gegenſtandes ſich erklärt haben ſollten, eine Aufmunterung zur Fortſetzung und Vollendung derſelben würde gefunden haben. Die Bedingung, an welche ich laut der gedachten Erklärung die Herausgabe des nächſt folgenden Bandes geknüpft, glaube ich nun ſchon erfüllt zu ſehen nach Erſcheinung zweier Recenſionen, welche mein Buch zu erhalten das Glück gehabt; einer frühern in der allgem. Halliſchen Littr. Zeitung No. 6. dieſes Jahrgangs und ei-

ner spätern, ausführlichern in der Leipziger Littr. Zeitung No. 76 und 77 desselben Jahres.

„Bei der Vorliebe Vieler unserer Zeitgenossen für pantheistische Ansichten, ist es — bemerkt der Verf. der erstgenannten Recension — ein Verdienst, die Geschichte dieser Ansichten näher zu verfolgen, und ihre Eigenthümlichkeiten genauer zu bestimmen, als es bei Darstellung der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen zu geschehen pflegt.“ — Und dieses Verdienst durch die bereits begonnene und fortzusetzende historisch-philosophische Darstellung der verschiedenen pantheistischen Systeme in alter und neuer Philosophie sich erwerben zu können, bezeugt der Recensent mit dem, am Schlusse der Recension über den Inhalt des ersten Bandes, gefällten Urtheile: der Verfasser habe die von ihm angegebenen Unterschiede (in den Hauptformen der pantheistischen Systeme) mit Genauigkeit und Kenntniß an den, (im dritten und letzten Abschnitte des ersten Bandes dargestellten) pantheistischen Speculationen der griechischen Schulen nachgewiesen, und man sehe nun einer ähnlichen historischen Behandlung des Pantheismus der spätern Zeiten gern entgegen.

Ganz besonders aufmunternd und erfreulich mußte für mich der ausgezeichnete Beifall seyn, mit welchem der Verf. der zweiten Recension in der Leipz. Littr. Zeit. meine Schrift über den Pantheismus in einer ausführlichen Anzeige, und einer gründlichen, in die Tiefe des Gegenstandes eindringenden Beurtheilung derselben aufgenom-

men, dem philoſophiſchen Publicum empfohlen, und zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes mich ermuthiget hat mit ſeinem, am Schluſſe der Recenſion ausgeſprochenen Wunſche eines weiten Wirkungskreiſes für meine fernern literariſchen Bemühungen.

Dieſe, durch den Inhalt des erſten Bandes für die Fortſetzung und Vollendung des Ganzen bereits erregten günſtigen Erwartungen zu erfüllen, habe ich mich bemüht, ſo viel ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Einſichten nur immer vermochte, den billigen Anforderungen ein Genüge zu leiſten, welche an eine hiſtoriſch-philoſophiſche Behandlung und Ausführung eines ſo reichhaltigen und ſo wichtigen Themas aller philoſophiſchen Speculation gemacht werden dürfen. Um nun aber auch für die, in dieſem zweiten Bande unternommene Fortſetzung der Geſchichte der weitern Schickſale pantheiſtiſcher Philoſopheme die Billigkeit meiner Leſer und Beurtheiler in Anſpruch nehmen zu dürfen, ſey hiermit die in der Vorrede zum erſten Bande von mir bereits gegebene Erklärung wiederholt: daß dieſer Verſuch einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich erwerben wolle, als nur durch Zuſammenſtellung des ſchon bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſ-

ner spätern, ausführlichern in der Leipziger Littr. Zeitung No. 76 und 77 desselben Jahres.

„Bei der Vorliebe Vieler unserer Zeitgenossen für pantheistische Ansichten, ist es — bemerkt der Verf. der erstgenannten Recension — ein Verdienst, die Geschichte dieser Ansichten näher zu verfolgen, und ihre Eigenthümlichkeiten genauer zu bestimmen, als es bei Darstellung der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen zu geschehen pflegt." — Und dieses Verdienst durch die bereits begonnene und fortzusetzende historisch-philosophische Darstellung der verschiedenen pantheistischen Systeme in alter und neuer Philosophie sich erwerben zu können, bezeugt der Recensent mit dem, am Schlusse der Recension über den Inhalt des ersten Bandes, gefällten Urtheile: der Verfasser habe die von ihm angegebenen Unterschiede (in den Hauptformen der pantheistischen Systeme) mit Genauigkeit und Kenntniß an den, (im dritten und letzten Abschnitte des ersten Bandes dargestellten) pantheistischen Speculationen der griechischen Schulen nachgewiesen, und man sehe nun einer ähnlichen historischen Behandlung des Pantheismus der spätern Zeiten gern entgegen.

Ganz besonders aufmunternd und erfreulich mußte für mich der ausgezeichnete Beifall seyn, mit welchem der Verf. der zweiten Recension in der Leipz. Littr. Zeit. meine Schrift über den Pantheismus in einer ausführlichen Anzeige, und einer gründlichen, in die Tiefe des Gegenstandes eindringenden Beurtheilung derselben aufgenom-

men, dem philoſophiſchen Publicum empfohlen, und zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes mich ermuthiget hat mit ſeinem, am Schluſſe der Recenſion ausgeſprochenen Wunſche eines weiten Wirkungskreiſes für meine fernern literariſchen Bemühungen.

Dieſe, durch den Inhalt des erſten Bandes für die Fortſetzung und Vollendung des Ganzen bereits erregten günſtigen Erwartungen zu erfüllen, habe ich mich bemüht, ſo viel ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Einſichten nur immer vermochte, den billigen Anforderungen ein Genüge zu leiſten, welche an eine hiſtoriſch-philoſophiſche Behandlung und Ausführung eines ſo reichhaltigen und ſo wichtigen Themas aller philoſophiſchen Speculation gemacht werden dürfen. Um nun aber auch für die, in dieſem zweiten Bande unternommene Fortſetzung der Geſchichte der weitern Schickſale pantheiſtiſcher Philoſopheme die Billigkeit meiner Leſer und Beurtheiler in Anſpruch nehmen zu dürfen, ſey hiermit die in der Vorrede zum erſten Bande von mir bereits gegebene Erklärung wiederholt: daß dieſer Verſuch einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich erwerben wolle, als nur durch Zuſammenſtellung des ſchon bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſ-

ſenſchaftlich, ausgebildeten, pantheiſtiſchen Weltanſichten zu gewähren.

Iſt es nun, zumal für einen bloßen Beitrag zur Geſchichte und Kritik der darzuſtellenden Lehre, auch nach dem Urtheile meines erſtgenannten Recenſenten, ſchon genug daran, nur die Hauptformen der mannichfaltigen Variationen des Einen Themas anzugeben, und die Unterſchiede in dieſen Formen in den wirklich vorhandenen uns bekannten Syſtemen nachzuweiſen: ſo glaube ich dieſer Anforderung auch in Beziehung auf die, in dieſem zweiten Bande bis auf die ſpätern Zeiten fortgeführte hiſtoriſche Behandlung des Pantheismus, wenigſtens nicht ganz unbefriediget gelaſſen zu haben. — Dieſer zweite Band eröffnet die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen mit dem orientaliſchen Pantheismus, nach den verſchiedenen Hauptformen und Ausbildungsweiſen, welche er hier von der Denkart und Ausdrucksweiſe des Orients erhalten. Auch hier ließen ſich die Hauptformen pantheiſtiſcher Weltanſichten wieder nachweiſen an den verſchiedenen Arten und Stufen der Religionsentwickelungen des alten Orients, deren nähere und genauere Kenntniß wir, als eine Frucht derſelben, den hiſtoriſch-kritiſchen Nachforſchungen unſrer neuern orientaliſchen Alterthumsforſcher verdanken. Die Reſultate dieſer Forſchungen, und des aus ihnen zu Aufklärung der religiöſen Ideen und Vorſtellungsarten des alten, vornehmlich des indiſchen Orients, bereits gezogenen reichen Gewinns, habe ich für meinen beſondern Zweck zu benutzen geſucht, ſo weit meine

eigene Bekanntſchaft mit dieſen, zum Theil claſſiſchen Werken reichte, und ſo viel mir die Benutzung derſelben zu Gebote ſtand.* Es durfte mir jedoch überhaupt auch hier nur daran gelegen ſeyn, die Hauptformen pantheiſtiſcher Vorſtellungsarten und Anſichten aufzuſuchen und auszuzeichnen. Auch hier wird man den Gegenſatz zwiſchen den beiden Hauptformen in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν antreffen, unter denen die älteſte im alten indiſchen Emanationsſyſteme, und die jüngſte als eigentlicher ſtrenger Pantheismus unter dem Charakter einer abſoluten AllEins-Lehre, mit deren Ausbildung die orientaliſche Speculation ihren Gipfel erſtiegen hatte, zum Vorſchein kommt. Wenn der, in Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus dem Grundbegriffe, welcher den Emanations-Theorien und dem eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gemeinſchaftlich iſt, oder in Verbindung dieſes Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie beſtehende Gegenſatz, bei unſerer, im erſten Bande verſuchten Entwickelung der verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus noch nicht genug hervorgehoben worden, um auch von dieſer Seite den Unterſchied zwiſchen den Theorien der Emanation und der Lehre der Immanenz durch dieſes charakteriſtiſche Merkmal der Verbindung des Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie, oder der

*) Das ſo eben erſt erſchienene Werk: über religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus von Dr. J. G. Rhode habe ich leider nicht benutzen können, da meine Handſchrift bereits zum Druck abgegangen war, als dieſes Werk eben um dieſelbe Zeit erſt herausgegeben worden, und zu meiner Bekanntſchaft gelangt iſt.

Entfernung und Ausschließung des Bildlichen aus demselben, ins Licht zu setzen; so wird man nun hier bei Darstellung der Hauptformen, welche der orientalische Pantheismus angenommen, diesen Gegensatz auf eine in die Augen springende Weise hervortreten sehen. Zwar mußten sich allerdings der orientalischen Denkweise die Emanations-Theorien wohl besonders empfehlen, eben darum, weil sie dem Bilderspiel der dichtenden Phantasie einen unbegrenzten Spielraum verstatteten. Aber der grübleriſche Speculationsgeist des Orientalen gefiel sich doch auch zugleich in solchen überfeinen und excentrischen, schwärmerischen Speculationen, die zu jener absoluten All Einheits-Lehre, als einem Systeme der Unification, ihn gelangen ließen; von welcher Lehre man wohl mit Recht behaupten darf, daß sie nirgend feiner und künstlicher als im Orient von den schwärmerischen Religionsphilosophen, als Theosophen, ist ausgebildet worden. Der herrschende Geist einer freien philosophischen Forschung hatte also, um die Wahrheit zu ergründen, auch schon im Orient nach allen Richtungen hin sich verbreitet, und zu pantheistischen Lehren und Weltansichten geführt, die der orientalischen Denkweise entweder als Ausgeburten der dichtenden, mit Bildern spielenden Phantasie, oder als Produkte eines dialektischen Grübelgeistes zusagten, der in den Regionen überschwenglicher, das Selbstbewußtseyn, wie das Bewußtseyn der Welt, überfliegender mit der Dichtung zugleich alles Wahre und Reale durch den abstracten und leeren Be-

griff des Abſoluten annihilirender Speculationen umherirrte. —

Wie nun in der erſten und älteſten, uns bekannt gewordenen indiſchen Emanations-Lehre das Bildliche in der Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe, als das Unterſcheidende von dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, ſichtbar hervortritt: ſo finden wir es wieder als das vorherrſchende Element, und das in den Vordergrund Vorangeſtellte, auch in allen den ſpätern pantheiſtiſchen Syſtemen, von welchen jene alte indiſche Lehre der Emanation als die gemeinſchaftliche Stammutter anzuſehen iſt, und als das Muſter, welchem ſie mehr oder weniger nachgebildet worden, indem ihr Urſprung ſowohl als ihre eigenthümliche Ausbildungsweiſe zur Zeit der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie durch Verſchmelzung und Vermiſchung jener mit dieſer vornehmlich mit Platons hypoſtaſirter Ideenlehre, zu ſuchen iſt. In allen dieſen Emanations-Theorien des Kabbalismus, Gnoſticismus und Neu-Platonismus, vornehmlich in den beiden erſtern, ſehen wir die bildliche Vorſtellungsweiſe des Lichts eine Hauptrolle ſpielen; das Urweſen vorgeſtellt als das Urlicht und die Quelle alles Lichts, die Geiſterwelt als eine Lichtwelt, und die Abkunft aller Weltweſen von dem Urweſen und Urſeyn vorgeſtellt unter dem Bilde des Ausfließens oder Ausſtrahlens aus der Quelle des göttlichen Urlichts.

Wann und wie dieſe, aus dem Orient durch Vermiſchung orientaliſcher mit occidentali-

ſchen Philoſophemen abſtammenden Emanations-Lehren in der Folge auch in die chriſtliche Theologie eingedrungen, und ſogar zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht worden ſind, und zur Grundlage eines, auf die Grundbegriffe und Grundſätze dieſer pantheiſtiſchen Speculation gebauten, und unter ihrer Leitung ausgebildeten Syſtems ſogenannter chriſtlicher Philoſophie, darüber giebt der nächſtfolgende fünfte Abſchnitt im Allgemeinen und in gedrängter Kürze die erforderliche Auskunft. — In ihrer Unabhängigkeit von aller Autorität des kirchlichen Glaubensſyſtems ſehen wir, unter der Form eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems der Immanenz, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in neuerer Philoſophie wiederum auftreten in den pantheiſtiſchen Speculationen des Giordano Bruno und des Spinoza; die darum auch aus Rückſichten auf ihre innere nähere Verwandtſchaft hier im ſechſten Abſchnitte, womit dieſer zweiter Band ſich ſchließt, zuſammengeſtellt ſind. Erſterer nimmt keinen Anſtand, ſich geradezu für einen pantheiſtiſchen Heterodoxen oder heterodoxen Pantheiſten zu erklären, indem er ſich ſelbſt zu den eigentlichen Weltweiſen zählt, welche von dem gläubigen Theologen ſich eben dadurch unterſcheiden ſollen daß ſie nicht gleich dieſem die Gottheit außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen ſuchen. Auch Spinoza ſtellt ſich mit ſeiner Lehre von Gott und der Welt den neuern Chriſten entgegen, indem er (im 21ſten

Briefe an ſeinen Freund Oldenburg) bekennt: eine Meinung von Gott und der Natur zu haben, die von derjenigen Meinung weit abweicht, welche die neuern Chriſten zu vertheidigen pflegen. Und obſchon er zu Gunſten ſeiner gefaßten Vorſtellungsart von Gott, als der immanenten Urſache aller Dinge, wonach Alles, wie er ſagt, in Gott iſt, und in Gott ſich bewegt, auch auf die Autorität eines Ausſpruches des Apoſtels Paulus ſich beruft: ſo iſt er doch ſo weit entfernt, ſeine Philoſophie mit der Dogmatik des Kirchenglaubens in Uebereinſtimmung bringen zu wollen, daß er vielmehr in dem nämlichen Briefe ſeine, der orthodoxen Lehre geradezu wiederſprechende Meinung, die Wunder und die Menſchwerdung Chriſti betreffend, ohne alle Zurückhaltung ausſpricht. Der heterodoxe Pantheiſt Spinoza, welcher in dem erwähnten Briefe an ſeinen chriſtlichen Freund Oldenburg ſeine, von zwei Fundamental-Artikeln der orthodoxen kirchlichen Dogmatik abweichende Ueberzeugung in den Worten darlegt: me inter religionem et superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam (sc. doctrinae) pro fundamento habeat; und, in Beziehung auf das Dogma von der Menſchwerdung Chriſti, von denen, welche dieſes Dogma annehmen, behauptet: non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit: — dieſer heterodoxe, und mit ſeiner Heterodoxie gegen einen vertrauten Freund

nicht zurückhaltende Pantheiſt konnte ſein philoſophiſches Syſtem alſo wohl nicht zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht wiſſen, und für dieſen Zweck es begründet und ausgebildet haben wollen.

Die heterodoxen Pantheiſten Bruno und Spinoza ſind nun hier von uns zuſammengeſtellt worden, weil in ihren Syſtemen die Lehre des ἓν καὶ πᾶν die Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz angenommen, und daher in der Geſchichte der neuern pantheiſtiſchen Speculation Epoche macht. Dieſe innere Verwandtſchaft in philoſophiſcher Denkart und Weltanſicht, die unter beiden ſich findet, hatte auch Jacobi'n bewogen, einen Auszug von Bruno's äußerſt ſeltenen Buche De la causa, principio et Uno zu liefern, in der Abſicht, wie er ſelbſt ſich in der Vorrede zu dieſem Auszuge erklärt, um durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν in ſeinem Buche darzulegen. — Den Pantheiſten Bruno muß Jacobi darum doch nicht für einen ſo ſehr verworrenen Kopf gehalten haben, ſonſt hätte er über ſeine pantheiſtiſche Lehre wohl nicht das ſo günſtige Urtheil fällen können, daß man ſchwerlich einen reinern und ſchönern Umriß des Pantheismus im weitern Verſtande geben könne, als Bruno ihn gezogen. Hat nun der, von einigen neuern Geſchichtſchreibern der Philoſophie, namentlich von Buhle und Tennemann benutzte, und von ihnen, wie von Schelling, als geiſtreich geprieſene Auszug Jacobi's

das Verdienſt, die pantheiſtiſchen Grundlehren Bruno's durch treue und genaue Nachbildung des Orginals, uns wiedergegeben zu haben; ſo kann er wohl jenes günſtige Urtheil Jacobi's über den philoſophiſchen Charakter Bruno's, als Pantheiſten, zur Genüge rechtfertigen, und zum Beweiſe dienen, daß wenigſtens die Schrift, woraus dieſer Auszug gemacht iſt, ſo weit ſie das Syſtem ſelbſt, die philosophia Nolana, wie ihr eigener Urheber ſie nennt, und welche nach Jacobi's Verſicherung ununterbrochen, in der möglichſten Kürze mit Präciſion, in dem Auszug vorgetragen wird, nicht das Werk eines verwörrenen Kopfes ſeyn könne. Auch ſelbſt die große Dunkelheit, welche dem Bruno von allen, die mit einer oder der andern ſeiner Schriften eine nähere Bekanntſchaft zu machen Gelegenheit gehabt, vornehmlich von Brucker und Bayle vorgeworfen worden, hat Jacobi, wie er verſichert, weder in dem Buche; De la causa etc, noch in dem De Infinito Universo et Mondi, gefunden. Von dem letztern Buche, deſſen Jacobi erwähnt, hat uns Fülleborn einen Auszug gegeben, welcher ſich, nebſt den Auszügen aus zwei andern ſeltenen Schriften des J. Bruno, in dem ſiebenten Stücke ſeiner Beiträge befindet. Von dieſem Buche urtheilt auch Fülleborn nicht ungünſtig; denn er findet in demſelben, wie er ſich ausdrückt, den Geiſt derjenigen Denkart in voller Kraft wehen, welche im Bruno den vollendetſten Pantheismus erzeugte, den ſich je ein Philoſoph gedacht hat.

Beide Werke, in Verbindung mit einander, ſind alſo wohl als die eigentlichen Quellen anzuſehen, aus denen man die Kenntniß des Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Syſtems ſchöpfen kann; weshalb auch Fülleborn, um den Geiſt der Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Speculation noch beſſer und ſicherer aufzufaſſen, als die lehrreichſte Anleitung dazu, die Bekanntſchaft mit der Ueberſicht empfiehlt, welche Jacobi in ſeinem Auszuge des erſtgenannten Bruno'ſchen Buches: De la causa, principio et Uno gegeben hat. Von dem Werke: De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis, wie der vollſtändige Titel der ſeltenen Schrift heißt, rühmt ſogar Fülleborn in dem Vorberichte zu ſeinem davon gegebenen ausführlichen Auszuge: es gewinne vielleicht an Deutlichkeit und Intereſſe noch dadurch, daß die bloß metaphyſiſche Idee der Einheit hier in einer beſtimmten Anwendung auf gegebene Erſcheinungen dargeſtellt iſt, und zum Theil durch aſtronomiſche Hypotheſen erläutert wird.

An die, aus den genannten Werken gegebenen Auszüge von Jacobi und Fülleborn habe ich mich nun bei meiner Darſtellung des Bruno'ſchen Pantheismus gehalten; wie denn auch Buhle in ſeiner Geſchichte der Philoſophie aus Fülleborns Auszuge Einiges beigebracht hat, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's pantheiſtiſchem Syſteme mitgehört, und Tennemann nicht nur dieſen, ſondern auch den Jacobi'ſchen Auszug für ſeine Darſtellung

dieſes Syſtems benutzt hat. — Bei unſerm Verſuche einer Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des Bruno'ſchen Pantheismus ging uns daher auch Bruno, der Lobpreiſer und Anhänger der Lulliſchen Kunſt, nichts an; und wir konnten die Werke, die auf dieſe Kunſt ſich beziehen, und, wie Buhle davon urtheilt, nur als logiſche Seltenheiten und als Beiträge zur perſönlichen Charakteriſtik der Geiſtesphyſiognomie des Mannes ein Intereſſe für uns haben können, ganz auf ihrem Unwerthe wegen ihrer Unfruchtbarkeit, Verworrenheit und äußerſten Unverſtändlichkeit beruhen laſſen. Wenn nun Bruno bei der Gründung und Ausbildung ſeines pantheiſtiſchen Syſtems als einen eben ſo verworrenen Kopf ſich gezeigt hätte: ſo würde er freilich das Lob nicht verdienen, welches Jacobi ihm ertheilt; und auch Buhle würde ihm zu viel Ehre erwieſen haben, wenn er ſeinen Pantheismus für ungleich vollendeter erklärte, als die ältere Philoſophie ihn aufgeſtellt hatte. Möge daher immerhin der Bruno'ſche Pantheismus dem Spinoziſchen in ſyſtematiſcher, nach einer ſtrengen logiſch-mathematiſchen Methode verſuchten Ausbildung nachſtehen müſſen; dennoch werden wir auch dem erſtern das Verdienſt nicht abſprechen können, dieſelbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als eine Lehre der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips mit Klarheit und auf eine intereſſante Weiſe dargeſtellt zu haben. Daß Bruno's Darſtellung der Lehre vom Univerſum nicht ohne wiſſenſchaftlichen Werth ſey, muß ja auch wohl der neuere wiſſenſchaftliche Lehrer der abſo-

luten Identität, Schelling anerkannt haben, da er der einen unter ſeinen Schriften, welche von der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge handelt, den Namen Bruno vorgeſetzt, und dieſen Philoſophen zu denjenigen ſpeculativen Denkern zählt, in deſſen Lehre vom Univerſum die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips in einer der großen und wahren Formen ſich ausgeſprochen, welche in der Materie, nach ihrer wahren und urſprünglichen, von den Alten uns überlieferten, aber frühzeitig verloren gegangenen und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt geweſenen Idee, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips anerkannt. Nur das eine findet der neuere an dem ältern Lehrer deſſelben höchſten Gegenſtandes der Speculation zu tadeln, daß dieſer die Seele und die Form eines Dingen für identiſch erklärt, wodurch es ihm unmöglich werde, den höchſten Punct der Indifferenz zwiſchen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen. Daß nun aber doch Bruno die Grundbegriffe von der einen, erſten und allgemeinen, ſchlechthin einfachen, unwandelbaren und ewigen Materie, als der Einheit des natürlichen und göttlichen Princips; und von der ewigen, nothwendigen und erſten, mit der Materie gleich unvergänglichen, und eben dadurch ihr gleichen Form, als der Form aller Formen, im urſprünglichen Sinne der Alten, mit Klarheit und Beſtimmtheit aufgefaßt, und aus dieſen Grundbegriffen ſeine pantheiſtiſche Lehre vom

iversum entwickelt; das verdankte er seinem tie-
Studium der Alten, deren Schriften, wie
acobi von ihm rühmt, er in Saft und Blut
wandelt, ganz von ihrem Geiste durchdrungen,
ie darum aufzuhören, Er selbst zu seyn. Er
terscheide darum auch mit eben so viel Schärfe,
er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt.

Bruno's Philosophie, so weit sie uns hier
geht, war sonach nicht die Philosophie seiner
it, weder die Aristotelisch-scholastische, noch die
stisch-schwärmerische eines, aus Ingredienzen
Kabbalismus, Neu-Platonismus und orien-
ischer Philosopheme gemischten Eklekticismus,
dern die Frucht eines, tief in den Geist der
ysteme des griechischen Alterthums eingedrunge-
n Studiums, und einer freien und originalen,
d nicht ohne Prüfung des von den Alten sich
geeigneten, unternommenen Forschung. Mochte
n auch seine philosophische Denkart, durch den
ist und Geschmack des Zeitalters modificirt und
geleitet, von manchen Vorurtheilen der Zeit,
B. vom Glauben an Magie und Astrologie
gesteckt seyn; und mochte auch seine große Vor-
be für die Lullische Kunst, welche den Mann
n lebhafter Phantasie ein besonderes Wohlge-
len an dem Spielzeuge mit sonderbaren Be-
iffscombinationen und Analogien des Witzes fin-
n ließ, zu dergleichen Spielereien und Träume-
en verleiten: — diese Verirrungen seines, durch
ie allzulebhafte und excentrische Phantasie irre
leiteten Verstandes haben dennoch keinen we-
ntlichen Einfluß auf die wissenschaftliche Aus-

bildung ſeiner pantheiſtiſchen Lehre vom Uni
ſum geäußert, ſo weit wir über den Werth
Gehalt derſelben nach den Werken, aus d
Quellen ſie zu ſchöpfen iſt, urtheilen können.
ſeiner Lehre vom Univerſum auch die Form
Wiſſenſchaft zu geben, hatte wenigſtens doch B
no, als nothwendige Forderung, eine Regel
vorgeſchrieben, welche Schelling ſelbſt in
ſchon erwähnten Geſpräche Bruno, am Schl
deſſelben, als die vortrefflichſte Regel empfie
„Was die Form der Wiſſenſchaft betrifft (h
es daſelbſt) und die Forderung, den gedieg
Kern jenes Princips, (nämlich der Idee der
heit und Identität Gottes und der Natur)
höchſten Entwickelung, und bis zur vollkomme
Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums a
zubilden, von der die Philoſophie der getreue
druck ſeyn ſoll, ſo können wir zu dieſem Zw
keine vortrefflichere Regel weder uns ſelbſt, n
andern vorſchreiben, die wir beſtändig vor Aug
haben, als welche ein Philoſoph vor uns in d
Worten hinterlaſſen hat. Um in die tiefſten G
heimniſſe der Natur einzudringen, muß man nic
müde werden den entgegengeſetzten und wide
ſtreitenden Enden der Dinge nachzuforſchen. D
Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht da
Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entg
gengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentlic
und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ Der Phil
ſoph, welcher dieſe Regel empfohlen, iſt ebe
Bruno. —

Beſteht nun in jenem eigentlichen und tiefen Geheimniſſe der Kunſt der Speculation eben auch die Aufgabe aller pantheiſtiſchen Lehre überhaupt; und unterſcheiden ſich die beiden Hauptformen dieſer Lehre in den Syſtemen der Emanation und der Immanenz, nur durch die beſondere (im erſten Bande dieſes Buches von uns auseinandergeſetzte) Art und Weiſe, wie nach der einen oder der andern Form die Löſung derſelben Aufgabe verſucht wird: ſo kann man dem Pantheiſten Bruno den Vorwurf wohl nicht machen, daß er als ein verworrener Kopf beide Vorſtellungsarten, die der Emanation und der Immanenz, unter einander gemiſcht habe. Sollte doch unter Pantheismus in der Form eines Immanenz-Syſtems die Lehre von einem Gott ohne Welt, und dagegen in der Geſtalt einer Evolutions-Theorie eine Lehre von der Welt ohne Gott verſtanden werden müſſen: ſo würde dieſer, vom Verfaſſer der vor kurzem erſchienenen Streitſchrift: die Halb Kantianer und der Pantheismus, Herrn Profeſſor H. Ritter, beliebten Begriffsbeſtimmung zufolge, entweder nur die Lehre eines akosmiſchen Theismus, oder eines atheiſtiſchen Kosmismus für ein pantheiſtiſches Syſtem von völlig reiner, unverfälſchter Conſequenz gelten können; dagegen würde ein Syſtem des Pantheismus, als Kosmotheismus, nun für das Werk eines verworrenen Kopfes müſſen gehalten werden. Und ſo würde unfehlbar auch wohl Spinoza mit allen ſeines Gleichen unter die Zahl verworrener Köpfe herab-

zuſetzen ſeyn. Oder ſollte auch ſelbſt der
nozismus, welcher doch für die Lehre des
theismus ſogar immer als claſſiſch gegolten
nicht für Kosmotheismus, ſondern entwed
ein Syſtem des Atheismus, oder des A
mismus gelten müſſen? — —

„Eine Philoſophie, bemerkt Herr Pr
Hegel (in der zweiten, ſo eben erſchie
Ausgabe ſeiner Encyclopädie der Philoſophi
er uns S. 59 u. ſ. w. ſeine Anſicht vom
nozismus, ſo wie gegen das Ende des B
ſeine Meinung vom Pantheismus überhau
einigen kurzen Grundzügen darlegt) —" eine
loſophie, welche behauptet, daß Gott, und
Gott iſt, dürfte wenigſtens nicht für Athei
ausgegeben werden. „Gewiß nicht! Liegt
nicht in dem bedeutenden Nur ganz offenb
gleich die Behauptung: daß es keine Welt
Und müſſen wir darum nicht den Spinoz
für einen Akosmismus anſehen? Factiſch
ſonach Spinoza mit ſeinem akosmiſchen
ſteme bewieſen, daß es doch auch möglich
das anzunehmen, was man, wie Prof. F
in der angeführten Stelle erinnert, leicht für
unmöglich, oder wenigſtens für viel weniger
lich halte, als daß es keinen Gott gebe;
man, eben nicht zu eigener Ehre, viel l
glaube, daß ein Syſtem Gott leugne, al
es die Welt leugne." — Hat denn aber
noza auch wirklich die Welt geleugnet;
müſſen wir darum ſein Syſtem mit Herrn
Hegel für Akosmismus halten? — Wi

auf dieſe Frage mit Ja und auch mit Nein
worten, und alſo behaupten zu dürfen: Spi-
za habe die Welt geleugnet, und auch nicht
ugnet. Er hat ſie nämlich nicht geleugnet
Sinne und auf die Weiſe der alte Eleatiſchen
re; aber er hat ſie geleugnet in derjenigen be-
mten Bedeutung, in welche die, dem Pan-
smus entgegengeſetzte Lehre des Theismus das
ſeyn einer Welt anerkennt und vorausſetzt.

Wir berühren damit wiederum einen Punct,
dem bereits im erſten Bande dieſer Schrift
Rede geweſen, über welchen wir uns aber
noch genauer und ausführlicher erklären
ſſen. Zu dieſer Erklärung finden wir über
es noch eine ganz beſondere Aufforderung in
Behauptung, womit der Verfaſſer der zwei-
, in die Leipziger Litt. Zeit. eingerückten Re-
ion des erſten Bandes dieſer Schrift, unſere
inung von der Eleatiſchen Lehre, als einer
theiſtiſchen, beſtritten hat. Indem ich hier-
dem achtungswürdigen und verdienſtvollen
oſophiſchen Denker und Schriftſteller, der ſein
ent eines ſeltenen Scharfſinnes und einer ener-
hen Denkkraft, ſo wie ſeine tiefe mathemati-
n Einſichten, mit Ernſt und Beſonnenheit
i Dienſte der Wahrheit und Wiſſenſchaft wid-
, meinen achtungsvollſten Dank abſtatte, für
ausführliche Anzeige und die ſo gediegene
urtheilung meiner Schrift; eine Kritik, die des
ſmunternden und Belehrenden ſo viel für mich
hält ſowohl im Loben des beifallswerth Be-
denen, als im Tadeln und Zurechtweiſen, auch

da, wo meine Ueberzeugungen von den ſeinigen abweichen; möge die jetzt von mir zu gebende nähere und beſtimmtere Erklärung über jenen bewußten unter uns ſtreitigen Punct, die Eleatiſche Lehre betreffend, zum Beweiſe dienen, wie bereit ich bin, eine irrige, oder doch nicht genug berichtigte und genau beſtimmte, und darum auch dem Mißverſtändniſſe ausgeſetzte Anſicht, mit der richtigeren, eines beſſern belehrt, zu vertauſchen.

Auf meine, im erſten Abſchnitte S. 15. geäußerte Meinung über die Eleatiſche Lehre, findet ſich in der erwähnten Recenſion folgende Gegenerklärung: „der Verfaſſer hat in Anſehung der Eleatiſchen Lehre zwar die vom Recenſenten längſt gegebene Erklärung mit einer dankenswerthen Sorgfalt berückſichtigt, und ſich im Ganzen beiſtimmend geäußert: dennoch läßt er ſich den hergebrachten Satz nicht nehmen: die Eleaten ſeyen Pantheiſten. Nun fehlt aber in der ausgebildeten eleatiſchen Lehre zweierlei am Pantheismus, nämlich erſtlich der Begriff der Welt, oder des Univerſums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; zweitens der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt.“

Wir wollen für's Erſte bei dieſen Worten ſtehen bleiben, denn das in denſelben ausgeſprochene Urtheil über den eigenthümlichen Charakter jener Lehre entſcheidet für oder wider die gemeinhin angenommene Meinung der eleatiſchen Speculation, als einer pantheiſtiſchen. — Daß in der ausgebildeten Eleatiſchen Lehre theils der Begriff der Welt, als einer Vielheit wandelbarer Dinge,

theils der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt, vermißt werde, ist ganz und gar nicht zu leugnen. Ich berufe mich hierbei auf die, im ersten Bande (erste Abth. des dritten Abschn.) gegebene ausführliche Darstellung des Eleatischen Systems. Demohngeachtet hatte ich mich dort für die, von ältern, wie von den mehresten neuern Auslegern der Eleatischen Speculation angenommene Meinung erklärt, welche in dem System dieser alten speculativen Denker einen entschiedenen Pantheismus erkennt, und darum auch unter der Aufschrift eines metaphysischen Pantheismus diese Lehre daselbst aufgeführt. Zwar konnte freilich die eleatische Lehre nur als ein reiner intelligibler Pantheismus angesehen werden, da die Eleaten mit ihrer Idee des Einen und All über das empirisch Wirkliche sich erhoben hatten. Bei dieser Vorstellungsart wurde voraus gesetzt, daß die Eleaten nur das Daseyn der Sinnenwelt, keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt des übersinnlichen, von Bedingungen des Raumes und der Zeit unabhängigen Seyns und Wesens der Dinge geleugnet und sich dergestalt eine, der Fichteschen ähnliche idealistisch-realistische Weltansicht gebildet haben. Gegen diese Vorstellungsart macht nun der Recensent die Erinnerung: daß, obschon die Ausrede die Eleaten könnten wohl eine raum- und zeitlose, intelligible Welt angenommen haben, die einzige noch übrige sey, um die Eleaten nicht von der Liste der Pantheisten wegstreichen zu müssen; um so mehr, da diese Ausrede auch

über dieſes noch eine Veranlaſſung finde, in dem Satze des Parmenides: das Erkennen ſelbſt ſey das Seyende: ſo werde damit dennoch nichts gewonnen, und das zufällige Zuſammentreffen jenes Parmenideiſchen Satzes mit dem Idealismus gebe noch lange keine Fichteſche Anſicht. Zu der letztern gehöre ein vorausgehender Realismus, wie ihn Fichte im Anfange des Buches über die Beſtimmung des Menſchen ſehr deutlich beſchreibt. Dieſer müſſe umgekehrt, aber nicht ganz weggeworfen werden, wie es die Eleatiſche Speculation gethan hatte, die eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behielt. Denn dazu wäre Fichte's productive Phantaſie nöthig geweſen, ein Mannichfaltiges von Thätigkeiten im Innern des Realen, welches deſſen einfache Qualität gar nicht zuläßt.

Hierin nun muß ich dem ſcharfſinnigen Recenſenten vollkommen Recht geben, und damit zugleich mit aller Offenheit den Irrthum eingeſtehen, zu welchem das zufällige Zuſammentreffen jenes Satzes des Parmenides mit dem Idealismus mich verleitet hatte. Der himmelweite Unterſchied zwiſchen der alten Eleatiſchen, und der Speculation des neuern ſubjectiven Idealismus Fichte's, ſo wie überhaupt eines jeden, dem Realismus entgegengeſetzten Syſtems des Idealismus, beſteht allerdings, wie Recenſent ſo treffend bemerkt, eben darin, daß jene den Realismus gänzlich wegwirft, dieſe dagegen ihn bloß umkehrt. So hatte denn auch Jacobi, wie

er in ſeinem Briefe an Fichte verſichert, durch die Vorſtellung des Fichte'ſchen Idealismus, als eines umgekehrten Spinozismus, zuerſt ſeinen Eingang in die Wiſſenſchaftslehre gefunden. Hat nun aber die Eleatiſche Speculation den Realismus nicht bloß umgekehrt, ſondern ganz weggeworfen, indem ſie eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behalten: ſo kann freilich damit, wie ich nun wohl einſehe, die Meinung nicht beſtehen, welche den Eleaten die Annahme einer raum- und zeitloſen, intelligiblen Welt, im Gegenſatze mit der von ihnen verworfenen Sinnenwelt, zuſchreiben wollte. Denn der Begriff der Welt überhaupt verliert offenbar ſeine Bedeutung und ſeinen ganzen Gehalt, ſo bald der Begriff der Vielheit aufgehoben worden, weil ja auch eine abſolutreale Welt, obgleich den Bedingungen des Raums und der Zeit nicht unterworfen, und darum unabhängig von den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, doch als ein Inbegriff vieler und mannichfaltiger Weſen gedacht werden muß. Das All der Eleatiſchen Lehre iſt darum auch nicht als ein Inbegriff vieler, und von einander der Qualität nach zu unterſcheidender Realitäten anzuſehen; alſo keine Welt der Dinge an ſich, ſondern es iſt und bleibt immer nur „ein durchaus einförmiges Eins, welches ſtatt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Selbſtbewußtſeyn, dieſes aber einzig und ausſchlieſſend beſitzt.“

Halten wir nun dieſe alte, ihrer wohlverſtandenen Bedeutung nach aufgefaßte, Eleatiſche

All-Einslehre gegen die neuere des Spinoza: so muß es sofort einleuchten, daß die letztere das Daseyn der Welt keineswegs leugne in dem Sinne, in welchem die erstere es leugnet. Denn es fehlt in dem Spinozischen Systeme weder das eine noch das andere von jenen beiden wesentlichen pantheistischen Elementen; nämlich weder der Begriff der Welt, oder des Universums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; noch auch selbst der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt. —

Wir wollen hier nur auf das erstere, als das bestrittene Element des Spinozismus unsere Aufmerksamkeit richten.

Um die oben erwähnte Ansicht vom Spinozismus, als einem Akosmismus, geltend zu machen, beruft sich Professor Hegel darauf: Spinoza definire Gott nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Nun soll in dieser Einheit sodann schon liegen, selbst wenn sie auf eine ganz ungeschickte Weise, als Vermischung Gottes mit der Natur, genommen werde, daß im Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen sey. — Hierauf glauben wir folgendes erwiedern zu müssen.

Spinoza definirt Gott zwar nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt sey; denn mit dieser Definition hätte er freilich seine Lehre so-

gleich von vorn herein als eine kosmotheistische Lehre angekündiget und aufgestellt, so daß über seine Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht der mindeste Zweifel obwalten könnte. Aber er definirt auch Gott nicht, wie Hegel meint, daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Das ist wenigstens nicht der Grundbegriff, den er uns von Gott gibt; auch konnte und durfte der strenge methodische Denker diesen Begriff nicht eher in sein System aufnehmen, als bis er die Prämissen gefunden und nachgewiesen hatte, aus welchen er ihn ableiten, und als einen wahren und adäquaten, das Wesen und Seyn Gottes ausdrückenden Begriff rechtfertigen konnte. Der Begriffsbestimmung von Gott, als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, wird daher erst späterhin im System diejenige Stelle angewiesen, wo sie allein hingehörte. Aber die Grunderklärung, welche Spinoza von Gott gibt, ist keine andere als die, welche gleich Anfangs in der Ethik vorkommt, und daselbst eine der ersten Stellen einnimmt, noch ehe vom Denken und von Ausdehnung, und der Einheit beider, die Rede ist.

„Unter Gott verstehe ich — erklärt daselbst Spinoza — das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ Diese Definition wiederholt Spinoza fast mit den nämlichen Worten auch in einem seiner Briefe an Oldenburg (Ep. II.) wo er schreibt. „Ich definire Gott als ein We-

ſen, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede unendlich iſt, oder höchſt vollkommen in ihrer Art.“ Zur Rechtfertigung dieſer, hier und dort gegebenen Erklärung, fügt er nun noch hinzu: „daß dieſes aber die wahre Definition ſey, erhellet daraus, daß wir unter Gott ein höchſt vollkommenes und abſolut unendliches Weſen verſtehen; daß aber ein ſolches Weſen exiſtirt, iſt aus dieſer Definition leicht zu demonſtriren.“ — Wie nun die gegebene Definition als wichtig und fruchtbar ſich dadurch dem ſpeculativen Gottesleherer bewährte, daß er in ihr ein Princip fand, woraus das Daſeyn des definirten Gegenſtandes leicht zu demonſtriren ſey: ſo mußte er ihr, als der wahren, auch die Gültigkeit eines Regulativs zuerkennen, woran die Wahrheit jeder andern zugebenden Definition geprüft werden konnte. Sollte nun der Begriff von Gott als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding ſey, auch als ein wahrer und adäquater Begriff gelten: ſo mußte die Identität deſſelben mit jenem definirten Grundbegriffe erſt dargethan werden. Spinoza hatte demnach erſt zu beweiſen, erſtens: daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes, oder bloße Affectionen dieſer Eigenſchaften ſeyen; zweitens: daß Denken und Ausdehnung als Eigenſchaften Gottes nur gelten können, ſofern beiden die Prädicate der Unendlichkeit und der höchſten Vollkommenheit zukommen; und daß endlich auch noch drittens: mit den, der Einen und einzigen gött-

lichen Subſtanz beigelegten unendlichen Attributen das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft ſey. — Der Beweis für den erſten Satz wird erſt im zweiten, von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele handelnden Lehrſtücke der Ethik geführt, nachdem im erſten Lehrſtücke aus dem demonſtrirten Satze (Prop. XIV.) daß es außer Gott keine Subſtanz gebe, noch eine gedacht werden könne, vorläufig bereits die Schlußfolge war gezogen worden, daß das ausgedehnte und das denkende Ding, da es keine Subſtanzen ſeyn können, entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen dieſer Eigenſchaften. Worauf beruht aber nun dieſer ganze Beweis? — Offenbar wird bei demſelben von der Vorausſetzung des Daſeyns einzelner körperlicher Dinge, und einzelner Gedanken ausgegangen. Da die einzelnen Gedanken, ſo wie die einzelnen körperlichen Dinge, deren Exiſtenz hiernach alſo vorausgeſetzt wird, nichts anders ſind als Affectionen oder modi der Eigenſchaften Gottes (Corollar. Prop. XXV. p. 1.) welche die Natur deſſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken: ſo müſſen demnach auch diejenigen Attribute Gott zukommen, deren Begriffe durch die einzelnen Gedanken, und die einzelnen körperlichen Dinge ausgedrückt und erkannt werden. Daß nun aber ferner Ausdehnung und Denken, in der Qualität von Eigenſchaften Gottes, das nothwendige, ewige und unendliche Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrücken müſſen, lag ſchon in der gegebenen De-

finition von einem Attribut, wonach es das iſt, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend. — Und daß endlich mit den beiden Attributen der göttlichen Subſtanz auch zugleich das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft, die Subſtanz an ſich alſo mit der vom Verſtande erkannten Subſtanz vollkommen gleich zu ſetzen ſey; — darüber hatte ſich Spinoza auf eine Weiſe erklärt, die uns nicht zweifelhaft läßt, welches ſeine wahre Meinung und Ueberzeugung, dieſen wichtigen Punct ſeines Syſtems betreffend, geweſen ſeyn muß.

In unſerer Darſtellung der Hauptlehre des Spinozismus ſind die authentiſchen Stellen nachgewieſen, in welchen Spinoza ſeine Meinung über dieſen Punct in deutlichen und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat; und wir verweiſen den Leſer hier zum voraus auf die im 66ten Briefe gegebene Erklärung, womit die in der Ethik vorkommenden Aeußerungen, auf welche der Verfaſſer des Briefes ſich beruft, zu vergleichen ſind. — In der, von einem Attribut (def. IV. p. 1.) gegebenen Erklärung, daß es dasjenige ſey, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend, lag offenbar ſchon die Behauptung, daß es außer dem, was der Verſtand als ein, das Weſen der Subſtanz ausmachendes Attribut erkennt, auch nichts anders geben könne, was der Subſtanz noch als Attribut dürfe beigelegt werden. Darum erkennt auch Spinoza, nach einer im 4ten Briefe

kommenden Aeußerung, kein anderes reelles
yn außer dem Verſtande an, als lediglich das
yn von Subſtanzen und Accidenzen (quod
il detur realiter, sive extra intellectum
eter substantias et accidentia). In dieſen
er dem Verſtande realiter exiſtirenden Acci-
zen fand Spinoza auch den Erkenntniß-
nd der beiden, der Subſtanz beizulegenden
ributе; ſo wie er in dieſen hinwiederum den
algrund der Accidenzen erkannte. — Haben
die Accidenzen ein reelles Daſeyn, oder eine
kliche Realität; können ſie aber, eben als Acci-
zen, oder Modificationen der Attribute der gött-
n Subſtanz, nicht außer, ſondern nur in
elben und in unzertrennlicher Einheit mit ihr
unden, exiſtiren: ſo durfte Spinoza auch
wohl Gott definiren, daß er die Einheit al-
in ſeinen Attributen gegründeten, und aus
n mit Nothwendigkeit folgenden Accidenzen
Mit dieſer Beſtimmung des Begriffs von
t fällt nun aber eo ipso der Begriff der
heit Gottes und der Welt zuſammen; da ja,
inoza's ausdrücklicher Erklärung zufolge,
modi der Attribute, als Dinge, die in Gott
, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht
den können, zur natura naturata gehören;
r welcher denn doch nichts anders als die
mmte Welt der Dinge kann verſtanden wer-

Aber im Spinoziſchen Syſteme ſoll ja
die Welt vielmehr nur als ein bloßes Phä-
en, dem nicht wirkliche Realität zukommt, be-

ſtimmt werden. Nun ſetzte aber doch die Vorſtellungsart der Spinoziſchen Beſtimmung, daß er Gott mit der Natur (der endlichen Welt) vermiſche, eben voraus, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, oder, wie Hegel ſich auch ausdrückt, affirmative Realität habe. Unter dieſer Vorausſetzung werde freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott ſchlechthin verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtens herabgeſetzt. Muß nun aber dieſe Vorausſetzung als unſtatthaft verworfen werden, ſo ſey auch mit ihr zugleich die gemeinhin angenommene Meinung, als werde im Spinozismus Gott mit der Natur vermiſcht, und die Welt zu Gott gemacht, als unrichtig erwieſen. —

Wie wenn nun aber, aller Einrede ungeachtet, im Spinozismus, den unzweideutigſten Aeußerungen ſeines Urhebers zufolge, Gott doch wirklich verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt würde! — Wir haben uns auf dieſe, in der Ethik ſelbſt ſowohl, als in den Briefen angetroffenen, eben ſo deutlichen als beſtimmten Erklärungen berufen, und dieſelben als Belege zur Rechtfertigung unſerer Anſicht von der Spinoziſchen Lehre des Verhältniſſes Gottes zur Welt, als eines Verhältniſſes der Einheit und Identität, an ſeinem Orte beigebracht. Zu den, in unſerer Darſtellung des Spinozismus angeführten claſſiſchen Stellen, dieſen wichtigen Punct des Syſtems betreffend, ſeyen hier nur noch folgende,

selbst über den gedachten Punct zur Genüge klärende Aeußerungen Spinoza's angeführt, die Alle wenigstens, welche den Spinoza s sich selbst kennen lernen und nicht anders verstanden und gedeutet wissen wollen, etwa : dieser oder jener Absicht willen, als er sich sel- verstanden, und in klaren und unzweideutigen orten ausgesprochen hat.

In der Demonstration des 29sten Lehrsaz- (Eth. Th. I.) sagt Spinoza: der modi der tlichen Natur sind aus derselben nothwendi- , nicht aber zufälliger Weise erfolgt; und zwar weder: sofern die göttliche Natur als abso- t; oder: sofern sie auf gewisse Weise als timmt zum Handeln (ad agendum deter- nata) betrachtet wird. Nun haben, nach dem ten Lehrsatze und dessen Demonstration, aus absoluten Natur Gottes oder einem seiner tribute unmittelbar nur die unendlichen und gen Affectionen dieser Attribute folgen können; : einzelne Dinge dagegen, als die unendlichen di, müssen also, unter Vermittelung der er- n, unendlichen, aus Gott oder einem gewissen ribute desselben entspringen, sofern dieses Attri- durch eine unendliche Modification von be- mter Existenz modificirt ist. — Nur unter dingung der Annahme einer Duplicität seiner tur kann sonach Gott die Ursache alles dessen n, was in ihm ist, und ohne ihn weder seyn h gedacht werden könnte; d. i. der endlichen ohl, als der unendlichen Affectionen seiner Ei- schaften. Damit stimmt denn auch, unter

mehreren andern Sätzen, der von uns an ſeinem Orte bereits angeführte 9te Lehrſatz im zweiten Theile der Ethik genau überein, in welchem die nämliche zweifache Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, als Erklärungsgrund des Daſeyns des Endlichen angegeben wird, und wo es ausdrücklich heißt: der Begriff eines einzelnen wirklichen Dinges habe Gott zur Urſache, nicht in wiefern er unendlich, und ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern in wiefern er als afficirt von einer andern Idee eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, und ſo weiter ins Unendliche fort, betrachtet wird. — Alſo Gott afficirt vom Endlichen; — Gott die Urſache des Endlichen, nicht in wiefern ſeine Natur als abſolut, ſondern ſofern ſie auf die eine oder die andere Weiſe der Ausdehnung oder des Denkens als determinirt zum Handeln betrachtet wird. Neu iſt nach Spinoza alle Determination Negation; und das Determinirte deutet nichts Poſitives an; ſondern lediglich nur eine Privation der Exiſtenz derjenigen Natur, welche als determinirt betrachtet wird. Zwar erklärt es Spinoza in der nämlichen Stelle (nämlich in dem 41ſten Briefe) für einen Widerſpruch. Etwas, deſſen Definition die Exiſtenz einſchließt, oder, welches daſſelbe iſt, deſſen Definition die Exiſtenz bejahet, unter dem Begriffe einer Negation der Exiſtenz zu denken. Aber dieſer Widerſpruch kümmert ihn nicht, und macht ihn ganz und gar nicht verlegen. Der gewandte, nach allen Seiten hin mit Leichtigkeit ſich bewegende Denker

ß ſich allemal aus den Schlingen des Wider-
ıches zu ziehen; denn er braucht nur das
htige Zauberwort ſeines Quatenus auszuſpre-
ı, ſo iſt der jedesmalige Widerſpruch verſchwun-
. — Wir aber meinen mit Herbart, dem
efangenen und ſcharfſichtigen Kritiker des Spi-
ıiſchen Syſtems, daß der, im übrigen ſeiner
ıſequenz wegen mit Recht berühmte Spinoza
s freilich leicht gemacht habe, weiterhin fol-
cht zu bleiben, nachdem die ärgſte aller Incon-
ıenzen ſchon in das Princip ſelbſt hineingelegt
, durch Hineinſchieben des Endlichen in das
ndliche, ſo daß man nun die ganze Endlich-
im Unendlichen erblicken kann. Hier alſo,
ieſer erſten und ärgſten Inconſequenz iſt das
ὅτον ψεῦδος der ganzen Lehre des Spinoza
ſinden; und es liegt hier zugleich der Punct,
der Pantheiſt Spinoza von dem Wege
Eleaten beſtimmt abweicht. Dieſer Grund-
rr und Grundirrthum der Lehre iſt eben ent-
en in jener zwiefachen Vorſtellungsweiſe der
lichen Natur: dem quatenus divina natura
olute, und quatenus certo modo ad agen-
n determinata consideratur; womit nun
ı eine Dualität der Principien, nämlich ein
ncip der Bejahung und auch zugleich der
rneinung, in die göttliche Natur geſetzt wor-
. Gott bejahet alſo, und er verneinet ſich
) ſelbſt. Er bejahet ſich ſelbſt; aber nur
rn ſeine Natur als abſolut und undeterminirt,
h. als die natura naturans und als freie
ache, betrachtet wird. Er verneinet ſich

dagegen ſelbſt, ſofern ſeine Natur als determinirt, d. h. als die natura naturata, zu betrachten iſt. Gott iſt ſonach beides: das ens determinans und als ſolches indeterminatum; und das ens determinatum, welches als ſolches ein ens finitum iſt, quod determinatam habet existentiam. Als das undeterminirte Weſen, d. h. als die freie Urſache, und die natura naturans, iſt der Spinoziſche Gott freilich nicht mit der Welt zu identificiren, und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabzuſetzen. Es iſt nicht die poſitive, ſondern die negative Seite in der Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, von welcher dieſelbe als eine determinirte Natur, nnd dergeſtalt verendlichet wird. — Die Vorſtellung von Spinoza's Beſtimmung: daß er Gott mit der Natur, der endlichen Welt, vermiſche, und die Welt zu Gott mache, beruht ſonach auf der Vorausſetzung, daß nach Spinoza's ausdrücklichen Erklärungen das Princip der Endlichkeit in der göttlichen Natur ſelber liegt, und daß dieſes Princip eben das einer bloß negativen Realität iſt, als einer Realität des Determinirten. Nur als Subſtanz alſo, oder als die Einheit des ſubſtanziellen Seyns, beſitzt Gott affirmative Realität; als eine zum Handeln determinirte Natur, d. i. als die natura naturata, nur eine negative. Wohin wir uns daher auch im Spinoziſchen Syſteme wenden mögen, überall erblicken wir hier Gott, aber er wird uns von zwei verſchiedenen Seiten gezeigt: einer poſitiven und negativen. Dieſelbe Philoſo-

phie, welche darum, weil sie behauptet, daß Gott und nur Gott sey, nicht des Atheismus beschuldiget werden darf, kann demnach eben so wenig für Akosmismus ausgegeben werden, aus dem Grunde, weil im System derselben die Welt nur als Phänomen bestimmt wird, dem nicht wirkliche d. i. affirmative Realität zukommt. Denn diesem Phänomen der Welt kann doch nicht alle Wahrheit, und alle Realität abgesprochen werden; da es ja kein bloßer Schein ist, sondern die Erscheinung des Seyns, in diesem Seyn selbst gegründet und mit Nothwendigkeit aus ihm folgend. Und beides, die Erscheinung wie das Seyn, ist ja im Spinozischen Systeme das Göttliche oder Gott; nur freilich in verschiedener Bedeutung und Beziehung. Gott ist das Seyn, als die Eine und einzige Substanz, sofern seine Natur als absolut betrachtet wird. In dieser Betrachtungsweise wird Gott allerdings von der Welt geschieden, als die absolute Einheit des Wesens und Seyns der Substanz von der Vielheit und Mannichfaltigkeit der, dem Wandel und Wechsel unterworfenen Accidenzen. Aber wie Gott, von dieser Seite betrachtet, das unwandelbare Seyn in allem veränderlichen Daseyn ist, als die Wurzel und das Substanzielle desselben: so ist er auch alles Daseyn von und in diesem Seyn, in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des Werdens und Wechsels der Accidenzen oder Modificationen seiner Substanz. In dieser, aber auch nur in dieser Betrachtungsweise ist im Spinozischen Pantheismus Gott

identiſch mit der Welt. Auch iſt die Vorſtellung, welche Spinoza von dieſer Gottgleichen Welt ſich macht, keinesweges etwa nur die im unbeſtimmten Blauen ſchwebende Vorſtellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All; einer Welt, von welcher nur die leere und abſtracte, numeriſche Einheit prädicirt wird; ſondern ſie wird wirklich vom Spinoza, ganz ſo wie ſie iſt, genommen, in ihrem concreten Inhalte, als Alles; als die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenzen, d. i. aller einzelnen Dinge, oder der Endlichkeiten. Und wenn Spinoza (in ſeinem Tractat de intellectus emendatione) Gott beſchreibt als das ens unicum, infinitum; d. i. als das omne Esse, et praeter quod nullum datur Esse, ſo hat er mit dieſem omne Esse: doch gewiß nicht das inhaltleere und abſtracte AllEine gemeint, ſondern damit vielmehr Gott in der ganzen unendlichen Fülle ſeines Lebens beſchreiben wollen. Und ſo hatte er ihn auch wirklich in ſeinem Syſtem ſelbſt dargeſtellt, in welchem ſonach der Grundbegriff von der AllEinheit des Seyns eine ganz andere Bedeutung, und das ganze Thema von dem AllEinen, abſolut Realen eine ganz andere Ausführung erhalten, als in der alten Eleatiſchen Lehre, deren Urheber von demſelben Begriffe ausgegangen waren, und auf der Grundlage deſſelben ihr Syſtem errichtet hatten.

In der zweiten, ſehr vermehrten Ausgabe des Herbartſchen Lehrbuches zur Einleitung in die Philoſophie, wird an den Verfaſſer der Com-

ntat. Eleat., Herrn Professor Brandis,
ıdelt, „daß er die Parmenideische Lehre der
›inozistischen viel zu nahe gerückt habe, in-
ı er in jene eine praenotio, eine Ahndung
einschiebt von dem Unterschiede der natura na-
ans und naturata —; diesen zwei monströ-
Unbegriffen (wie sie daselbst genannt werden)
auf dem absoluten Werden und der innern
usalität zugleich beruhen; d. h. in welchen die
gereimtheit einer jeden dieser beiden Vorstel-
gsarten noch wächst durch ihre Vermengung
› Verwechselung."

Ein ähnlicher Tadel trifft auch Herrn Pro-
or Hegel, wenn er in der kritischen, am
›luſſe der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie
philosophischen Wissenschaften befindlichen Be-
ungen über den Pantheismus, die Eleatische
Spinozistische Philosophie gleichfalls einan-
o nahe rückt, daß er beide unter die Eine
zorie der Monotheismen, und, in Be-
ıg auf die Vorstellung von der Welt, der
mismen setzt; überdies auch noch meint,
eide am genauesten als die Systeme be-
würden, welche das Absolute nur als die
anz fassen. Hierin hat sich nun wohl
erühmteste und gepriesenste Philosoph des
zar sehr geirrt; und er hätte sich leicht ei-
ern belehren, und zurechtweisen lassen kön-
h die, im ersten Bande unserer Schrift
te und benutzte Krausische Abhand-
r den Pantheismus; desgleichen durch
llung der Lehre der Eleaten in dem Her-

bart'ſchen ſchon angeführten Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie (§ 113 — 119. 2te Ausg.) Das Eleatiſche AllEine und die Spinoziſtiſche Subſtanz iſt offenbar nicht derſelbe Begriff von Gott oder dem Abſoluten. Denn nicht als die Subſtanz haben die Eleaten das Abſolute gefaßt; ihnen iſt vielmehr das Abſolute, als das AllEine, das Seyende, d. i. das abſolut-reale Subject eines Seyns, welches nicht nur nicht geworden, ſondern in welchem auch nichts geworden; — alſo eines durchaus einfachen, abſolut-identiſchen Seyns, ohne alle Mehrheit von Beſtimmungen, und durch keine innern Gegenſätze modificirt, mithin auch nicht durch den Gegenſatz von Subſtanz und Accidenz. Dagegen iſt das in der Lehre des Spinoza als Subſtanz gefaßte Abſolute zwar ein Seyn, welches nicht geworden, aber doch auch zugleich ein Seyn, in welchem etwas geworden. Und das, in dieſem Einen und ewigen, urſprünglichen Seyn Gewordene, iſt nichts geringeres als die geſammte Welt des Wirklichen, mit allen ihren beſondern Daſeynsformen, d. h. mit allen von uns erkennbaren einzelnen weltlichen Dingen, welche nach Spinoza aus Körpern und den verſchiedenen Weiſen des Denkens beſtehen. Dieſes inhaltsvolle All, als die unendlich viele ſinnliche Vielheit des Endlichen, mit allen Veränderungen, und allem Wechſel in dem materiellen, wie in dem intellectuellen Univerſum der Begriffe, iſt nun zwar beſtimmt als das bloße Accidentelle, keineswegs als das, was an und für ſich iſt,

sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, worin es eben als das Accidentelle vorhanden ist. Obschon nun aber die Existenz der Substanz, wie Spinoza überall auf die entschiedenste Weise sich erklärt (z. B. auch im 29sten Briefe) toto genere als verschieden von der Existenz ihrer Modificationen a modorum existentia) gedacht werden muß? so ist, dieser Verschiedenheit der accidentellen und substanziellen Existenz ohngeachtet, dennoch das eine von dem andern, der Inbegriff der Accidenzen von der Substanz nicht zu trennen, ohne die Natur der, ihrer Affectionen beraubten Substanz selbst, dadurch aufzuheben, und (wie Spinoza im 29sten Briefe in Beziehung auf die körperliche Substanz sich ausdrückt, was dann eben so wohl auch von der denkenden Substanz gelten muß) zu machen, daß die Substanz die Natur, welche sie hat, nicht habe. Kann nun die Spinozische Substanz nicht ohne Accidenzen, und nicht getrennt von denselben seyn; und haben auch alle diese Accidenzen Wahrheit und Realität, obgleich ihnen die Substanzialität nicht zukommt: so ist also im Spinozismus das AllEine keinesweges die leere und abstracte Einheit, oder das leere Absolute, sondern als Substanz das unzertrennliche Band der Einheit und der Vielheit. Und da diese Substanz, als die natura naturans, nicht ohne die natura naturata gedacht werden kann; so ist sie in dieser Qualität und Beziehung auch zugleich die copula des absoluten Seyns und des absoluten Werdens. Als natura na-

turans iſt der Spinoziſche Gott das Princip alles Werdens; und als die natura naturata in den unendlichen und ewigen ſowohl, als den endlichen und vorübergehenden Folgen, das Werden ſelber.

Herr Profeſſor Hegel erinnert in ſeiner, am Schluſſe der Philoſophie (S. 518 bis zu Ende der eben erwähnten 2ten Ausg. der Encykl. der philoſ. Wiſſ.) angeſtellten exoteriſchen Betrachtung: daß, indem die Philoſophie es mit der Einheit überhaupt, und zwar nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität, und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun habe, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun habe, daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit, und daß die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes ſey. — Beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie darin eben: nicht ſtehen zu bleiben bei der ganz abſtracten, unbeſtimmten Einheit, ſondern mit Hülfe des Begriffs fortzugehen zu dem, worin allein alles Intereſſe fällt; nämlich zu der großen Vielheit und der großen Verſchiedenheit in der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit: ſo muß man der Philoſophie des Spinoza auch die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie ſich mit jener Aufgabe beſchäftiget und dieſelbe, wenn auch nicht in ihrer Vollſtändigkeit, zu löſen verſucht habe. Die Idee des göttlichen Weſens, als eines abſolut unbeſtimmten Weſens (entis, quod absolute in essentia indetermi-

natum et perfectum est), welche Idee aller-
dings nur der Ausdruck der leeren und abſtracten
Identität, oder der abſoluten Indifferenz iſt, wird
vermittelſt des Begriffs zuerſt als Subſtanz ge-
faßt. Von dieſer erſten Beſtimmung geht es nun
fort zur Beſtimmung der Eigenſchaften dieſer
Subſtanz; und von dieſer ſodann noch weiter fort
zu den eigenthümlichen Beſtimmungen alles deſſen,
was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Na-
tur mit Nothwendigkeit erfolgen muß; — alſo
zu Beſtimmung der unendlich vielen und verſchie-
denen, in den Attributen der Subſtanz gegründe-
ten Accidenzen oder Modificationen derſelben. Denn
gleichwie die Attribute auf eine gewiſſe Weiſe
(incerto entis genere) die Natur Gottes aus-
drücken, ſo drücken auch hinwiederum die Modi,
welche jedes Attribut enthält, auf eine gewiſſe
und beſtimmte Weiſe (certa ac determinata
ratione) das eigenthümliche Weſen ihres Attri-
buts aus. Und da endlich unter allem dem,
was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Na-
tur folgt und folgen muß, auch die endlichen
Modi begriffen ſind, welche aus der göttlichen
Natur gefolgt ſind, ſofern dieſelbe nicht abſolut,
ſondern auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Han-
deln betrachtet wird, ſo iſt mit dieſer Weiſe der
Beſtimmtheit der concreten Einheit, als der
Einheit der unendlichen und der endlichen, aus
der göttlichen Natur und deren Attributen un-
mittelbar oder mittelbar gefolgten Modificationen,
einer genannten, an die Philoſophie gemachten
Aufgabe, durch die Philoſophie des Spinoza

ein Genüge geleiſtet worden. — Insbeſondre wird ja auch hier von der Beſtimmung des abſoluten Denkens oder Bewußtſeyns, als der Wurzel alles Geiſtigen in der Natur, fortgegangen zur Beſtimmung des Products aus dieſer Wurzel, des abſoluten Geiſtes ſelbſt, unter der Form des unendlichen Verſtandes und Willens; und von dieſer Beſtimmung ſodann erſt zu der der endlichen Geiſter mit den Prädicaten eines endlichen Verſtandes und Willens; welche letztere Beſtimmung in der Spinoziſtiſchen Philoſophie der concreten Einheit, die tiefſte und letzte iſt auf der Seite des intellectuellen Univerſums. Und ſo würden wir demnach der Philoſophie des Spinoza doch wahrlich großes Unrecht thun, wofern wir ſie beſchuldigen wollten, daß die trockne Identität in dem, vom Herrn Profeſſor Hegel bezeichneten abſtracten, begriffs- und inhaltloſen Sinne, ihr Princip und Reſultat, und daß ſie mithin in dieſer Bedeutung des Worts das Identitätsſyſtem ſey. Ein ſolches Syſtem, welches dieſen Namen im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne zu führen verdient, iſt nur Einmal, und nie wieder bis jetzt in der ganzen Geſchichte der philoſophiſchen Speculation zum Vorſchein gekommen. Es iſt das des Parmenides und Maliſſes, welche in Begründung und Ausbildung deſſelben ihrem Grundbegriffe vom Seyn treu blieben, wonach das qualitätenloſe Weſen des Seyns als ſchlechthin einfach, und durchaus durch keine innern Gegenſätze beſtimmbar, gedacht werden muß. Für dieſes Syſtem allein iſt darum

auch nur die Formel: A = A, als Ausdruck der reinen und bloßen, aber auch abſtracten und inhaltleeren Identität anwendbar; weil hier das Seyn lediglich als ſein eigenes Prädicat auftritt, ohne Trübung durch irgend eine Differenz. — Wir haben uns über den eigenthümlichen Geiſt und Charakter der alten eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν im erſten Bande unſerer Schrift, wie wir glauben deutlich und ausführlich genug, mit Hinweiſung auf die oftерwähnte Abhandlung von Kraus, desgleichen auf die Herbartſche Darſtellung der Hauptpuncte der eleatiſchen Philoſophie des Seyns, erklärt, als daß wir es nöthig finden ſollten, hier noch ein Wort weiter darüber zu verlieren. Statt deſſen mögen wir hier nochmals gern erklären, daß wir nun um ſo geneigter ſeyn wollen, der wohlbedachten Erinnerung unſers Recenſenten zu folgen, und die Eleaten von der Liſte der Pantheiſten wegzuſtreichen, damit wir ſo deſto leichter und ſicherer dem Vorwurfe entgehen können, als habe die Täuſchung mit der leeren und abſtracten Einheit die ſchlechte Vorſtellung eines Pantheismus bei uns möglich gemacht und herbeigeführt. Wir werden die eleatiſche Lehre hinfort keinen Pantheismus; alſo auch nicht einmal einen Pantheismus von der logiſchen Art mit Kraus nennen, welcher in ſeiner, mit Recht von uns geprieſenen Abhandlung, die wahre Quelle dieſes von ihm ſogenannten logiſchen Pantheismus in deſſen Eigenthümlichkeiten nachgewieſen, und durch Aufklärung dieſer Eigenthümlichkeiten auch in ſeiner völligen Blöße

dargeſtellt hat. Dieſe alte Lehre des ἓν καὶ πᾶν ſoll uns vielmehr nur als die Eine und einzige abſolute AllEins- und Identitätslehre gelten, die zu keinem Syſtem des Kosmotheismus ſich geſtaltet und ausgebildet hat, ſondern als Monotheismus und Akosmismus zu betrachten iſt, da ſie, was ihr Herbat mit allem Recht zum Vorwurfe macht, das Seyn von der Erſcheinung gänzlich losreißt, und dieſe durch jenes nicht erklärt.

Hat nun dagegen aber die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus zu einem Syſtem des eigenthümlich ſo zu nennenden Pantheismus, als Kosmotheismus, ſich geſtaltet und ausgebildet, indem der Schöpfer dieſes Syſtems ſein höchſtes Streben eben darauf gerichtet hatte, das Daſeyn in der Erſcheinung nach allen ſeinen verſchiedenen Arten und Formen, und allem ſeinem Wechſel durch das Seyn in allem Daſeyn auf eine, dem poſitiven Wiſſen zugängliche und begreifliche Weiſe zu erklären, und dergeſtalt, mit Aufzeigung des Bandes zwiſchen der Erſcheinung und dem Seyn, das Räthſel des Daſeyns und der Beſchaffenheit der Welt, als die höchſte Aufgabe ſeiner Philoſophie, zu löſen, ſo dürfen wir Herrn Prof. Ritter, als den Verfaſſer der bereits erwähnten Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, nunmehr wohl nicht noch weiter fragen: welche Stelle er dem Spinozismus unter den verſchiedenen Pantheiſtiſchen Syſtemen anweiſen werde. — Da er den Pantheismus in zwei gleiche Theile geſpaltet, von welchen

r eine das Wahrhafte ohne allen Schein für
ie ſtets lebendige, ſich entwickelnde Kraft hält;
r andere aber daſſelbe für ein ſtets ſich gleich
leibendes, für ein Vollkommenes anſieht; von
iem Theile, welcher die Evolutionslehre zu
nnen ſey, behauptet, daß er eigentlich nur von
ier Welt wüßte; ſo wie im Gegentheil von
ſem, welcher mit dem Namen der Lehre der
mmanenz bezeichnet wird, daß er zwar einen
llkommenen Gott anerkenne, aber nicht einen
chöpfer und eine Welt: ſo wird, dieſen Be-
ffsbeſtimmungen von Evolutions- und von
mmanenzlehre zufolge, der Spinoziſtiſche
ntheismus weder ausſchließend unter jene,
h ausſchließend unter dieſe Kategorie geſtellt
den können. Denn ein umſichtiges und un-
ngenes, die klaren und beſtimmten Erklärun-
ſorgfältig beachtendes Studium der Spino-
en Ethik, verglichen mit den gelegentlichen
n Beſtimmungen und Auslegungen darüber
n Briefen des Spinoza, muß auch Herrn
Ritter nothwendig die Anſicht von dem
ozi ſtiſchen Pantheismus gewinnen laſſen,
r ſo eben auch gegen die Hegelſche Vor-
sart vom Spinozismus, als einem ſeyn
n Akosmismus mit Gründen geltend
t haben, die nicht von fremder Auslegung,
aus Spinoza ſelber hergenommen ſind.
ja doch Herr Prof. Ritter ſchon für
daß Spinoza bei zwei vorwaltenden
n, deren ſcheinbaren (bloß ſcheinba-
treit er nicht zu ſchlichten wußte, nicht

habe conſequent verfahren können. Unter dieſen zwei vorwaltenden Tendenzen kann unſtreitig doch nichts anders gemeint ſeyn, als die beiden verſchiedenen Vorſtellungsarten der Evolutionslehre und der Lehre der Immanenz welche letztere Herr Prof. Ritter fälſchlich für einerlei hält mit dem Einen und einzigen, wahren Identitätsſyſteme der Eleaten. — Hiernach hätte alſo auch Spinoza dieſe beiden Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, dadurch, daß er mit dem Begriffe von der göttlichen Natur, als einem ſich ſtets gleich bleibenden, Vollkommenen (dem ens absolute in essentia indeterminatum ac perfectum) dem abſoluten Seyn den Begriff von eben dieſer Natur, als einer alles umfaſſenden, und über alles waltenden, ſich entwickelnden Weltkraft, in Spinoza's Sprache natura naturans genannt, identificirt, und vermittelſt dieſer Identification ſeine Lehre zum Syſtem eines Kosmotheismus, der als ſolcher alſo weder die Lehre eines Gottes ohne eine Welt, noch die Lehre von einer Welt ohne einen Gott ſeyn ſollte, geſtaltet und ausgebildet. Um dieſer Verſchmelzung der beiden heterogenen Vorſtellungsarten willen müßte nun aber auch Spinoza ſelber in den Augen des Herrn Prof. Ritter nicht etwa bloß für einen ſonderbaren Mann, wie er ihn nennt, ſondern wirklich für einen eben ſo verworrenen Kopf, wie Bruno, gelten, da die Alle für verworrene Köpfe von ihm erklärt werden, welche, wie es auch nicht ſelten geſchehen ſey, jene beiden Vorſtellungsarten unter

einander gemiſcht haben. Schwerlich möchten wir den Spinoza und Bruno ſammt ihren ſpeculativen Glaubensgenoſſen vor dem beſchämenden Vorwurfe der Verworrenheit retten können, dadurch, daß wir ihnen nicht die, vom Herrn Prof. Hegel verworfene, ſchlechte Vorſtellung vom Pantheismus aufbürden ließen! als ob ſie nämlich ihre kosmotheiſtiſche Idee von der Einheit und Identität Gottes und der Welt auf eine ganz ungeſchickte Weiſe gefaßt; und, indem ſie der Welt eben ſo ſehr als Gott, feſte Subſtanzialität verliehen, herausgebracht hätten, daß in jener Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt. Denn daß ihnen eine ſolche verkehrte und verworrene Vorſtellungsart nicht in den Kopf gekommen iſt, muß wohl klar genug aus dem ganzen Inhalte ihrer kosmotheiſtiſchen Syſteme einleuchten. — Keine Welt ohne Gott; — weil die weltlichen Dinge keine feſte Subſtanzialität d. i. kein für ſich beſtehendes Seyn haben, ſondern nur in Gott ſind, und leben und ſich bewegen. Aber auch: Kein Gott ohne Welt, — weil eine Subſtanz, als bloßes Subſtanziale, ohne Accidenzen, und als Grund ohne Folgen, als Urſache ohne Wirkung, gedacht, das Abſtractum einer leeren Einheit ohne Leben und Fülle ſeyn würde. Das iſt der Grundgedanke, aus welchem jene Kosmotheiſtiſchen Syſteme des Bruno, und Spinoza und Anderer hervorgegangen ſind. Aber, wie geſagt, auch dieſe Art von Rechtfertigung würde Herrn Prof. Ritter nicht bewegen können, jenes harte, über die

gedachten Kosmotheisten ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen, oder auch nur zu mildern. Genug, sie haben sich weder als reine und einfache Evolutions- noch als reine und einfache und consequente Immanenzlehrer im Sinne ihres strengen Richters bewährt, sondern als verworrene Köpfe die Vorstellungsarten beider Systeme unter einander gemischt, indem sie ein unzertrennliches Band der Einheit und Identität zwischen Gott, als dem absolut Vollkommenen, und eben demselben, als der stets lebendigen und wirksamen, sich entwickelnden Weltkraft, der natura naturans, und der mit und in ihr zugleich gesetzten natura naturata, geknüpft, und dergestalt um uns hier abermals des treffenden Herbartschen Ausspruchs zu bedienen den Heraklit in den Parmenides ohne alle Umstände hineingeschoben.

In Beziehung auf das harte, über die Alle, welche die zwei pantheistischen Vorstellungsarten als verworrene Köpfe unter einander mischen, vom Herrn Prof. Ritter ausgesprochene Urtheil, möchten wir demselben doch etwas mehr Vorsicht und Behutsamkeit in Beurtheilung der Klarheit oder Verworrenheit speculativer Köpfe empfehlen. Denn es könnte leicht seyn, daß er mit dem, dem G. Bruno gemachten Vorwurfe eines verworrenen Kopfes, — nicht bloß den Spinoza sondern mit demselben zugleich so manche Andre treffen müßte, die doch am Firmamente der philosophischen Speculation als Sterne erster Größe geglänzt haben, oder auch noch glänzen. Oder wollte

Herr Ritter dieſen Vorwurf eines verworrenen Kopfes auch dem genialen philoſophiſchen Selbſtdenker, und kenntnißreichen Gelehrten unſrer Zeit gemacht wiſſen, der ſeiner Verwandtſchaft in ſpeculativer Denkart und Methode mit G. Bruno, und vornehmlich mit Spinoza, ſich nicht ſchämte, ſondern ſogar rühmte, indem er laut bekannte, daß er ſich bei der erſten urkundlichen Darſtellung ſeines Syſtems (der abſoluten Identität) Spinoza'n zum Muſter genommen, weil er ſich dieſem ſpeculativen Denker, wie dem Inhalte und der Sache, ſo auch der Methode nach, am meiſten anzunähern beſtrebt geweſen ſey? — Wir enthalten uns, noch auf andere ſpeculative Denker unſrer Tage hinzudeuten; — auf Denker von großer Bedeutung und Celebrität, und von ausgebreitetem Einfluſſe, auf deren ſpeculatives Haupt der nämliche Tadel des Herrn Prof. Ritter mehr oder weniger fallen müßte, wenn man anders nicht ohne Grund auch dieſen Denkern es nachſagen darf, daß ſie die beiden heterogenen Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, und mit ihren Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Begründung und Ausbildung ſpeculativer Gottes- und Weltlehren irgend ein Zwitterding von Spinozismus und Idealismus zur Welt gebracht haben. Und wer weiß, ob nicht am Ende Herr Prof. Ritter denſelben Tadel auf ſich ſelbſt laden müßte, ſo bald er nur unpartheiſch und mit Selbſtverläugnung ſeine eigene, zum Syſtem eines gewiſſen Eklekticismus ausgebildete ſpeculative Lehre von Gott und der Welt ſollte prü-

fen können. Aber wir wollen uns hier für dieſes Mal mit Herrn Prof. Ritter, als dem Verf. der Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, über das, was Pantheismus zu nennen und auch nicht zu nennen ſey, in keinen Wettſtreit weiter einlaſſen, um nicht die Grenzen einer bloßen Vorrede noch mehr, als es ſchon geſchehen iſt, zu überſchreiten. Die künftige, dem noch nachfolgenden dritten Bande, welcher das Ganze beſchließen wird, noch vorbehaltene Darſtellung derjenigen ſpeculativen Syſteme unſerer modernſten Philoſophie, welche den Spinozismus in eine neue idealiſtiſche Form eingehüllt, und, durch Nachbildung in dieſer Geſtalt, demſelben, wie unſer Leipz. Recenſent bemerkt, zu neuem Anſehen unter uns zu verhelfen geſucht haben, möge darüber entſcheiden: ob die einfältigliche Meinung, welche ſich Herr Prof. Ritter vom Pantheismus gebildet, oder unſre Anſicht von dieſem vielgeſtaltigen Proteus, als die richtige ſich bewähren dürfte. Wir wollen übrigens unſere Leſer welche, mit uns den Gang aller bisherigen pantheiſtiſchen Speculation nach den verſchiedenen Richtungen, welche dieſe Speculation auf ihrem Gange bis jetzt genommen hat, mit aufmerkſamen und prüfendem Blicke, und mit allſeitiger vergleichender Umſicht verfolgen, auch gar nicht nöthigen, das alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine ſonderbare Miſchung Kantiſcher und Jacobiſcher Lehren zu ſeiner Richtſchnur macht, wie einer ſolchen Richtſchnur die Halb-Kantianer ſich bedienen ſollen, zu denen Herr Prof. Ritter

mich namentlich zu rechnen beliebt hat, nach seiner Charakterschilderung meiner Philosophie, als einer, mit ein wenig Jacobischer versetzten, pseudokritischen. — Vielmehr sind wir, im Vertrauen zur Wahrheit, zu glauben geneigt, daß sich jedem unsrer Leser, dessen Verstand nicht schon an irgend einer Schule festhängt, die Ueberzeugung von selbst aufdringen werde von der Wahrheit des Ausspruches, mit welchem ein achtungswerther und unbefangener Denker und Schriftsteller unsrer Zeit (als Verfasser einer, in der Hallischen Litteraturzeitung N. 112 des Jahrg. 1825 befindlichen Recension) uns seine Ansicht von den einander entgegenstehenden Systemen des philosophischen Wissens und Glaubens dargelegt hat. „Es gibt — behauptet er daselbst — nur zwei denkbare Systeme von völliger, ungemischter Consequenz: das des bloßen Verstandes-Interesses, wo lauter Seyn und lauter Wissen ist, als Religionssystem des Pantheismus; und — das des reinen Herzens-Interesses, welches mit dem unmittelbar gültigen Wissen des absoluten Sollens anhebt, und in einem, aus der, durch dasselbe zu oberst modificirten Menschennatur hervorgehenden Glauben, welcher specifisch ist für die Religion, und sie ganz ausmacht, endiget.“ Soll nun aber dieses letztere System des reinen Herzens-Interesses eben die kalte, aus kalter Gesinnung stammende Lehre seyn, gegen welche das fromme Gefühl sich empört, (wie namentlich auch der Verf. der mehrgenannten Streitschrift diese Lehre schmäht): so muß es

in der That doch befremden, daß philoſophiſche Religionslehrer, denen man wahrlich keine kalte Religioſität vorwerfen kann, von aller pantheiſtiſchen Lehre als einer, ihr ſittlich religiöſes Gefühl empörenden Lehre, ſich abwenden, und von dem Heiligenſchein eines frommen, ja ſogar chriſtlichen Anſehens, mit welchem auch in unſern Tagen wieder dieſe Lehre ſich zu umgeben ſucht, ſich nicht täuſchen laſſen, ſondern mit dem religiöſen Jacobi in dem (in ſeinem Schwanengeſange zuletzt noch abgelegten) chriſtlich philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſe ſich vereinigen: „Anthropomorphismus (verſteht ſich im wohlverſtandenen, geläuterten Sinne) ſteht gegen Pantheismus, wie Chriſtenthum gegen Heidenthum. Denn das Chriſtenthum iſt weſentlich anthropomorphiſtiſch; es lehrt allein einen, die Welt mit Wiſſen und Willen erſchaffenden Gott; das Heidenthum dagegen iſt kosmotheiſtiſch.

Wenn nun auch der Verfaſſer dieſes Verſuchs einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung des Pantheismus für das Religionsſyſtem des reinen Herzens-Intereſſes ſich entſcheidet, aus der klaren und lebendigen Ueberzeugung, welche derſelbe treffliche Jacobi in den Worten (in ſeinem Briefe an Fichte) ausgeſprochen: Wahrhaft über ſich ſelbſt erhebt den Menſchen denn doch nur ſein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen, der nicht leeren iſt: ſo wendet er ſich mit dieſer Entſcheidung zugleich von jenem Syſtem des bloßen Verſtandes-Intereſſes ab, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt: und wo vor

Seyn das unmittelbar und unbedingt gül-
ſollen, und vor lauter Wiſſen um die
Einheit und Nothwendigkeit im Seyn und
der Dinge, und die ewige Ordnung der
der, aus jenem Sollen hervorgehende
he keine Stätte finden kann, ſondern mit
Rechten und Anſprüchen von der ange-
n Autorität eines allumfaſſenden, theore-
leigen poſitiven Wiſſens abgewieſen wird.
n der Pantheismus ſich keineswegs da-
gnügt — wie der Verfaſſer mit ſeinem Re-
en hierin vollkommen einverſtanden iſt —
ine Lücke des Wiſſens zu bezeichnen, die
r durch einen vernünftigen Glauben aus-
werden kann und ſoll, ſondern als eine
ve Wiſſenſchaft und Theorie der AllEin-
in poſitives, jenen Glauben geringſchä-
, ja ſogar verdrängendes Wiſſen behauptet:
ß allerdings gegen ein ſolches Wiſſen das
um die Leerheit — die Bedeutungs- und
loſigkeit der höchſten bloß ſpeculativen Ideen
en, damit der Glaube den ihm gebühren-
laß gewinnen, und ſeine Rechte geltend
könne. Es kann und ſoll darum auch
diglich auf eine Proteſtation abgeſehen ſeyn
eine ſolche Art von Einheit und Totalität
Biſſens, welche die Philoſophie nur durch
eismus, d. i. durch eine poſitive Wiſſen-
nd Theorie der AllEinheit, erreichen könnte.
das eben iſt allerdings das ganz falſche
von Wiſſenſchaft; — das Ideal einer Phi-
e aus Einem Stücke, in einer Bedeutung,

nach welcher — um mich hier der eigenen W
meines ſcharfſinnigen Recenſenten zu bedienen
das an ſich Ungleichartige (nämlich das
und das Sollen, das Reale und das Ideale,
Wiſſen und der Glaube, oder das Wirkliche
das Vernünftige) welches geſondert, ein
der gegen über zu ſtellen der Philoſ
obliegt, in eine chaotiſche Maſſe zuſamm
zwängt wird, wodurch alle wahre Erkenntniß
Rettung verloren gehen muß. — Gegen ein
ches ganz falſches Ideal will alſo auch der
faſſer nur, geradezu proteſtiren; wie der noch
folgende dritte und letzte Band dieſer Sc
welcher nach vollendeter Darſtellung unſrer
ſten idealiſtiſch pantheiſtiſchen Philoſopheme,
noch eine Würdigung des theoretiſchen und
tiſchen Werths und Gehalts aller pantheiſti
Speculation überhaupt enthalten ſoll, es ho
lich zur Genüge ausweiſen wird.

Vierter Abschnitt.

Der orientalische Pantheismus, nebst den aus ihm, durch Vermischung mit griechischen Philosophemen, abstammenden pantheistischen Systemen des Kabbalismus, des Gnosticismus, und alexandrinischen Neuplatonismus.

Erste Abtheilung.

Pantheistische Lehren und Weltansichten in den ältesten uns bekannt gewordenen Religionsphilosophien des alten Orients.

Unter den mancherley Formen, welche die religiöse Denkart im alten Orient angenommen, und den verschiedenen Religionssystemen, die aus dieser Denkart hervorgegangen sind, führt Friedrich v. Schlegel in seiner Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, die indische Emanationslehre als diejenige Form auf, in welcher die älteste religiöse Denkart des Orients sich ausgesprochen; eine Lehre, mit welcher daher auch die Reihefolge der Formen der Religionsentwickelungen im alten Orient beginne, und die erst späterhin in ihrer Ausartung, in astrologischen Aberglauben und schwärmerischen Materialismus und Naturalismus sich verkehrt habe.

Dieser Behauptung eines gelehrten und geistreichen Forschers des orientalischen Alterthums und seiner Urkunden ist zwar von einem andern berühmten und ver-

dienſtvollen Kenner der morgenländiſchen Sprachen und Litteratur, Joſeph v. Hammer, in deſſen (in die Wiener Jahrb. eingerückten) Recenſion der aſiatiſchen Unterſuchungen, der Zweifel entgegengeſetzt worden, daß ſich wohl ſchwerlich mit Gewißheit beſtimmen laſſe, welche dieſer Formen der Zeitfolge nach, den andern vorausgegangen ſey, da eine Miſchung derſelben ſchon im Brahmaniſchen Syſteme, als dem bekannten älteſten, ſich finde. Hier ſeyen alle die verſchiedenen Formen: Emanation, Materialismus, Dualismus und Pantheismus ſo innig in einander verflochten, daß eine Trennung derſelben, der Zeitfolge nach, wie, wann und wo nämlich dieſe einzelnen die herrſchenden waren, ehe ſie in den Potpourri des Brahmaniſchen zuſammengeworfen wurden, hiſtoriſch auszumitteln unmöglich ſey. Demohngeachtet dürfte ſich die Meinung, welche in den Asiatic. Researches und anderswo, namentlich auch ſelbſt von dem Recenſenten dieſer Unterſuchungen (im 2ten Bande der Wiener Jahrbücher der Litteratur) angenommen worden, und für welche ſich Fr. Schlegel insbeſondre mit ſo entſchiedener Zuverſicht erklärt, daß nämlich das ganze vielköpfige Ungeheuer der brahmaniſchen Lehre zuletzt auf Monotheismus ſich zurückführen laſſe, — ſicherlich doch als die annehmlichſte empfehlen, unterſtützt von Gründen, die aus den älteſten und bewährteſten Quellen der indiſchen Religionsphiloſophie ſelbſt geſchöpft ſind. Zum Erweis der Behauptung, daß den alten Indiern die Erkenntniß des wahren Gottes nicht füglich abzuſprechen ſey, und daß das indiſche Syſtem der Emanation, als das älteſte unter allen, auf die Erkenntniß dieſes Gottes in ſeiner Einheit und Geiſtigkeit ſich gründe, beruft ſich Schlegel auf das Zeugniß ihrer alten Schriften, welche voll ſeyen von ſo würdigen, ſo klaren und erhabenen, ſo tiefſinnigen und ſorgfältig unterſcheidenden und bedeutenden Sprüchen und Ausdrücken, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge.

In dieſes Lob ſtimmt unter unſern deutſchen Gelehrten, die in neuerer Zeit ihre hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen auf das Gebiet der Geſchichte und Alterthumskunde Indiens gerichtet haben, auch Friedrich Mayer ein. In der neuerlichſt erſchienenen Schrift: Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus, in welcher dieſer gelehrte und kritiſche Indiſche Alterthumsforſcher uns bereits eine Darſtellung des Brahmaismus, als erſtes Reſultat ſeiner Forſchungen mitgetheilt hat, rühmt er von den Upaniſchaden, d. h. denjenigen Abſchnitten der Brahmanas, welche ſich mit der göttlichen Wiſſenſchaft von dem Weſen der Weſen beſchäftigen, daß ſie von dieſem Weſen, als dem Alleinſelbſtſtändigen, ſo wie von deſſen Eigenſchaften, in Ausdrücken und Ergießungen handelten, welche an Würde und Erhabenheit, Tiefſinn und Klarheit, Zartheit und Bedeutenheit, den Weltweiſen aller Völker und Zeitalter unübertrefflich geblieben ſind, und auch bleiben werden.

Sollten wir nun auch dieſes Lob allzu ſtark ausgedrückt, und daran insbeſondre dies auszuſetzen finden, daß bey Auffaſſung der, aus den wenigen bis jetzt bekannt gewordenen Veda-Fragmenten und dem Geſetzbuche Menu's geſchöpften älteſten Religionslehren der Indier, die Lichtſeite allzu ſehr in den Vorgrund, die Schattenſeite dagegen, mehr als billig, in den Hintergrund geſtellt worden, ſo werden wir doch wohl kein Bedenken tragen wollen, das, auch die Schattenſeite über der Lichtſeite nicht überſehende, Urtheil zu unterſchreiben, welches der berühmte brittiſche Gelehrte, Colebrooke über den religiöſen Werth und Inhalt der heiligen Bücher der Indier fällt. In der, in die Asiatic. Researches (Vol. VIII) eingerückten claſſiſchen Abhandlung on the Vedas, or sacred Writtings of the Hindus, ſpricht dieſer allgemein anerkannte größte Kenner des Sanskrit und der darin verfaßten heiligen Urkunden ſeine, auf ſelbſteigene gründliche Forſchung und dadurch erlangte Einſicht in den Inhalt der Werke ſelbſt, gegründete

Meinung und Ueberzeugung in den Worten aus: daß bey genauer Prüfung der Lehren der Vedas sowohl, als der Puranas die indische Theologie, wenn sie gleich polytheistischen Saamen enthält, dennoch sich immer auf Monotheismus zurückführen lasse. — Sind nun namentlich die Vedas für das älteste Werk der ganzen indischen Litteratur, und zugleich für die unmittelbare und ursprüngliche Quelle der indischen Religion zu halten: so wäre es auch entschieden, daß die indische Theologie, als Monotheismus, wenigstens ihrem Grundwesen und ihrer Grundlage nach, für die erste und älteste Religionslehre müßte angesehen werden. Für das hohe Altherthum der Vedas, und daß sie ohne Zweifel das älteste Werk in der Sanskrit-Litteratur seyen, hat nun aber derselbe gelehrte und kritische Forscher dieser Litteratur, außer mehrern andern Gründen, den Umstand als den stärksten Beweis beygebracht: daß in keinem Theile derselben, mit Ausnahme der letzten Abschnitte des Athorveda, die eben darum für unächt gehalten werden müßten, die mindeste Spur von der Verehrung des Rama und Krischna, als Incarnationen des Wischnu, angetroffen werde. Dies nun, daß in den Vedas ganz und gar keine Spur der jetzigen Secten des Shiva und Krischna sich findet, berechtigt uns demnach allerdings, wie Heeren in seiner kritischen Ansicht der indischen Alterthumskunde bemerkt, zu dem Schlusse, daß die Vedas über die Entstehung der gedachten beyden Secten hinausgehen, die doch, wie schon aus den Bemerkungen über die Denkmähler der alten indischen Baukunst erhelle, in ein hohes Alter zurückgehen müssen. Daß übrigens die verschiedenen religiösen Secten der Hindus demohngeachtet alle die Vedas als die Quellen ihrer Lehre annehmen, darf uns eben so wenig befremden, wie Heeren bemerkt, als daß die verschiedenen Partheyen unsrer Kirche zu Begründung ihrer Lehren auf die Autorität unsrer heiligen Schriften sich berufen. Und gewiß um so weniger, je mehr die in ein mystisches Dunkel gehüllten und durchgehends

in einer Bilder- und ſymboliſchen Sprache vorgetragenen Lehren der Vedas auf eine ſo verſchiedene Weiſe ſich deuten und umdeuten laſſen, daß jede Secte des Brahmanencultus in dieſen ſo myſtiſch dargeſtellten Lehren einen ihrer eigenen Lehre vorzüglich zuſagenden Sinn finden konnte. — Wie nun die älteſte Brahmanenlehre in ihrer Grundlage als Monotheismus, von der neuern polytheiſtiſchen zu unterſcheiden iſt, ſo muß auch nach Carl Ritters (in ſeiner Vorhalle Europäiſcher Völkergeſchichten geäußerten) Meinung, die indiſche Buddha-Lehre, welche in ihrer älteſten, urſprünglichen Geſtalt als Lehre von dem Einen Gotte, dem Alten Buddha, von der, in groben materialiſtiſchen Pantheismus ausgearteten, Lehre der neuern Buddhaiſten und der jüngern Birmaniſchen Lehre unterſchieden werden. Die älteſte indiſche, nur Einen Gott anerkennende Religionslehre wäre ſonach als die alte gemeinſame Wurzel anzuſehen, von welcher die Buddha- ſowohl, als die Brahminenlehre abſtammt, die ſodann erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung ſich entzweit haben, nachdem beide, die eine auf dieſem, die andre auf einem andern Wege, von der Wahrheit abgewichen waren und zum Irrthum ſich gewandt hatten.

Daß aus jener älteſten, ausgebildeten, aber in ihrer urſprünglichen Geſtalt ſchon ſeit Jahrtauſenden nicht mehr vorhandenen Religion der Indier, das Gemeinſame in der Denkart der drei andern einheimiſchen religiöſen Hauptſecten Indiens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ſey, dafür ſpricht, auch nach dem Urtheile des ſchon erwähnten Verfaſſers der Schrift über den Brahmaismus, eben der Umſtand, daß alle drei jetzt herrſchende Religionspartheien, die, in den heiligen Schriften der Religion des Brahma enthaltenen, Vorſtellungen und Meinungen, Anordnungen und Gebräuche, als Grundlage beibehalten, oder freiwillig angenommen haben. Das eine könne von den Verehrern des Wiſchnu und Buddha als ausgemacht angenommen, das andre dürfe von den Verehrern des Shiva vermuthet werden, da

noch gegenwärtig die Schriften des Brahmaismus unter den heiligen Büchern der Shivaiten und Wischnuiten für die ersten und heiligsten gelten.

Wenn nun aber, diesen übereinstimmenden Ansichten unserer gelehrten und kritischen Forscher des indischen Alterthums und seiner Urkunde zufolge, die Wahrheit dem Irrthum, wenn — wie Carl Ritter sich ausdrückt — die allgemeine, reine und einfache, zum Glauben an Einen Gott, als Schöpfer Himmels und der Erde sich bekennende religiöse Denkart, jedem mythologischen, theologischen, und philosophischen, die Wahrheit durch Dichtung mehr oder weniger entstellenden Systeme, vorausgegangen ist: woher denn diese Ausartung, woher diese Verdunkelung des Lichtes, der Wahrheit durch Irrthum und Aberglauben? — Der gelehrte Verfasser der Inquiry on symbolical language, Payne-Knight, sieht in der indischen Dreyeinigkeit, der Trimurti, den Uebergang der Lehre von der Einheit Gottes zur Vielgötterey. Woher nun aber, können wir noch weiter fragen, diese Vorstellungsart selber; — woher diese Umwandlung des Monotheismus in einen Tritheismus? Mit dieser Zerspaltung des einen und einzigen göttlichen Wesens in drei oberste Gottheiten war freilich wohl der erste entscheidende Schritt zum Polytheismus bereits gethan. Aber zu dieser tritheistischen Vorstellungsart, so wie zu den, aus ihr im weitern Fortgange sich entwickelten, so mannigfaltigen polytheistischen Vorstellungsarten müssen doch die Keime auch schon in der ältesten, jetzt antiquirten indischen Religionslehre liegen, und daher schon in den ältesten heiligen Büchern zu finden seyn, welche als die Quellen dieser Lehre allgemein anerkannt werden. Und so ist es wirklich. Derselbe einsichtsvolle Kenner und unbefangene Beurtheiler der Religionsbücher der Hindus, Colebrooke, welcher in den Lehren derselben eine auf Monotheismus gegründete Theologie gefunden, hat doch auch zugleich den polytheistischen Saamen erblickt, den dieselbe monotheistische Theologie bei sich führt. Die

durch dieſen Saamen verunreinigte alte Lehre kann darum aber auch nicht für eine Lehre der reinen, mit keinem Irrthume vermiſchten und durch denſelben getrübten Wahrheit gelten. Wenn daher auch der mehrgedachte Recenſent der Aſiat. Unterſ. (in den Wiener Jahrbüchern) über den Brahmaismus das Urtheil fällt; es ſey in demſelben die Lehre von der Einheit Gottes ſo gewaltig hinter der Emanationslehre, dem Materialismus, Dualismus und Pantheismus verſchanzt, daß faſt überall nur eine dieſer Formen des Irrthums, und nirgends das reine Grundweſen der Wahrheit erſcheine: ſo werden wir freilich dieſes Urtheil für gegründet achten, aber doch auch nicht ohne gewiſſe nähere Beſtimmungen und ohne genauere Unterſcheidungen der verſchiedenen Geſtalten des Irrthums ſelbſt, unter welchen das reine Grundweſen der Wahrheit, ſich darſtellt. Denn dieſe Formen ſind doch gewiß von ſehr verſchiedener Art, und ſtehen zu dem reinen Grundweſen der Wahrheit in einem bald mehr, bald weniger feindſeligen Verhältniſſe, indem einige derſelben die Wahrheit weniger, andre weit mehr entſtellen und verdunkeln, und noch andre endlich ſie ſo gar verdrängen und zerſtören. Iſt nun die Aechtheit und das hohe Alterthum der Vedas, als der älteſten Quellen des Brahmaismus, durch Colebrooke's Forſchungen insbeſondre außer Zweifel geſetzt, ſo werden wir unſtreitig auch diejenige Form des Irrthums, welche ſich in der Religionslehre der Vedas mit dem reinen Grundweſen der Wahrheit verſchwiſtert hat, für die älteſte halten müſſen. Und das iſt keine andre als die Emanationslehre; ſie alſo das erſte Syſtem des Irrthums, welches an die Stelle der Wahrheit getreten iſt; wofür Friedrich Schlegel und mit ihm unter andern Carl Ritter das Emanationsſyſtem erklärt, wie denn auch Friedrich Mayer in dem, dem Brahmaismus eigenen Pantheismus, die Emanationsidee, als die das Syſtem deſſelben beherrſchende Grundidee, erkennt, womit im Zuſammenhange ſich auch nur die Lehre von der Seelenwanderung, und ihre dogma-

tische Gestaltung im Brahmaismus habe entwickeln können.

In diesem ersten System des Irrthums, in welchem, um das Räthsel der Schöpfung auf eine für die Phantasie anschauliche und faßliche Weise zu enthüllen, die Schöpfung als ein Mythus unter lauter Bildern und Symbolen dargestellt, und die Kosmogonie in den verschiedenen Theorien derselben in eine Theogonie verwandelt wurde, führte zunächst vom Monotheismus durch Hypostasirung und Personification einer Trias der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft des Urwesens zum Tritheismus, und von diesem sodann auf dem Wege einer abwärtssteigenden Stufenfolge von Emanationen zu einem Polytheismus, der aus hypostasirten und personificirten Naturkräften sich entwickelte, in welchen eben so viele Offenbarungen und Erscheinungsweisen der, in ihren verschiedenen Thätigkeiten sich äußernden Gottheit erkannt wurden. Aber diese erste Lehre des Irrthums stand doch immer noch in Eintracht mit der reinen Lehre der Wahrheit, als ihrer Grundlage, so lange der Blick des Geistes dem einen wahren Gotte, als dem allein selbstständigen Urgeiste noch zugewandt blieb.

In dieser ihrer reinen, ursprünglichen Gestalt erscheint die Emanationslehre, obgleich ein System des Irrthums, doch auf die Wahrheit, als ihre Grundlage, gestützt, unter dem Charakter eines, dem Monotheismus untergeordneten Polytheismus, oder einer Naturreligion, deren Grundwesen und Grundlage eine reine Vernunftreligion ist, durch die Idee einer, über die Natur erhabenen obersten Intelligenz, die nur in ihren Thätigkeitsäußerungen in die Erscheinungen eintritt, in welchen das höchste Göttliche auf den verschiedenen höhern und niedern Stufen seiner Offenbarung erkannt und verehrt wird. — Aber diese religiöse Naturansicht, der gemäß im System der Emanation Alles ein Ausfluß der Gottheit, jedes Wesen selbst, wie Fried. Schlegel diese Ansicht beschreibt, ein nur beschränkter, gebundner, ver-

dunkelter Gott ist, sinkt zu einer Religion bloßer Naturvergötterung und eines absoluten, unbeschränkten Polytheismus herab, so bald die monotheistische Grundlage ihr entzogen, Bild und Symbol, die bloße Gestalt zur Sache gemacht, und irgend eines unter der Zahl der beschränkten göttlichen Wesen, sey es auch dem Range nach das Erstgezeugte, oder auch die drei Erstgezeugten, in einem Körper vereinigten Gottheiten der Trimurti zusammengenommen, an die Stelle des wahren, unsichtbaren, über alle sinnlichen Prädicate erhabenen, Gottes gesetzt wird. Wenn jene reinere, auf den Vernunftglauben an den Einen wahren Gott gegründete Naturreligion in den verschiedenen Naturkräften und Naturwesen das höchste Göttliche zwar erblickt und verehrt, aber doch nur als bloße Erscheinung und Offenbarung, als sichtbares Abbild von dem unsichtbaren Urbilde: so identificirt dagegen diese ausgeartete, grobsinnliche Naturreligion, das Göttliche mit dem Natürlichen, das Symbol mit dem Wesen, und trägt dergestalt auf einen bloßen zu Gott gemachten Götzen die Würde und Heiligkeit des Wesens über, welches nur mit einem, über die gesammte Natur sich erhebenden Blicke des Geistes erfaßt werden kann. Von einem Polytheismus im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn kann demnach allerdings, wie Friedr. Mayer mit vollkommenem Rechte erinnert im System dieser ältesten monotheistischen Religionslehre die Rede nicht seyn. Denn die Wesen, welche als Hervorbringer, Vorsteher und Beschützer der geistigen und körperlichen Urstoffe vorzugsweise Götter genannt werden, sind ja nur eine höhere Classe von Weltwesen, in welchen, als Geschöpfen desselben, das Urwesen, und das Wesen der Wesen, als die einzige Gottheit, anerkannt, geliebt und verehrt wurde. Wie denn auch neben, und nicht selten sogar über diesen erschaffenen göttlichen Wesen, nach desselben Verfassers Bemerkung, die heiligen Wesen der Vorzeit, die vergötterten Altväter, bei einer veränderten Rangordnung der Weltwesen zu stehen kommen.

So gegründet wir nun aber auch die, von dem erwähnten Apologeten des Brahmaismus geltend gemachte, Unterscheidung zwischen dem, dieser ursprünglichen Religionslehre eigenen, dem Monotheismus untergeordneten, und dem eigentlichen, die Religion des Shiva beherrschenden Polytheismus, finden: so wenig können wir doch seiner Behauptung beipflichten, daß die Schuld davon ganz außer den Gränzen des Brahmaismus gelegen habe, wenn die in ihm in schöner Einfalt und Klarheit ausgesprochene Charakteristik und Ordnung der Weltwesen, späterhin in der Religion des Shiva durch eine, aus der materiellen Sphäre der Natur genommene Entwickelung und Fortbildung derselben, zum eigentlichen Polytheismus geführt. Die Schuld davon lag allerdings innerhalb der Gränzen des Brahmaismus. Denn diese Ausartung in irreligiösen Materialismus und in Verehrung wilder Naturkräfte durch Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, und durch Verwandlung der reinen innern Gottesverehrung in Anbetung wilder Naturkraft, ist doch wohl eben die unselige Frucht des polytheistischen Saamens, den die indische Theologie nach Colebrooke enthielt; eines Saamens, welcher in ihren kosmogonischen Systemen so reichlich ausgestreut war, daß sie als Emanationslehre die Wurzel und eine reiche Quelle der Dichtung geworden ist. Ein solches System des eigentlichen Polytheismus und des Götzendienstes findet sich in den verschiedenen, unter mehrere Secten getheilten indischen Volksreligionen der ältern und neuern Zeit, namentlich in den beiden Volksreligionen des Shiva und des Wischnu, die jetzt die ausgebreitetsten sind. Unter diesen beiden muß denn wohl die erstere als die Religion des Materialismus und des Cultus der wilden Naturkraft oder der Verehrung des Lingam, nach Fr. Schlegel's, Heeren's, Fr. Mayer's, und Anderer Urtheile, für die ältere, ja vielleicht selbst für die älteste Volksreligion gehalten werden, an welche sodann erst späterhin die Religion des Wischnu in seiner Incarnation als Krischna durch

n Gegensatz sich angeschlossen, um als ein Reactionssstem und als eine Reform des grobsinnlichen Cultus, n verderblichen Einflüssen des materialistischen Shivaisus auf das öffentliche Volksleben entgegen zu wirken. eide Volksreligionen sind die Gegenstände der indischen ythologie und der Göttergeschichten, deren Ursprung ch Fr. Mayer's Meinung wenigstens dem, bei weim größten Theile nach, ohne Zweifel in der Religion s Shiva gesucht werden muß. Die weitere Ausldung und Ausführung dieser religiösen Mythen ist doch den großen epischen Dichtern der Nation zuzuschreiben, aus deren Wirken sie größtentheils in die Puanas sind aufgenommen worden.

Wie nun hiernach die Hauptquelle dieser Volksligionen in den spätern Werken der Sanskrit-Litterar, den Puranas, desgleichen in den großen und priesensten epischen Nationalgedichten zu suchen ist: wird uns dagegen in den ältesten heiligen Büchern r Indier, den Vedas, desgleichen auch in Menu's esetzbuche die Quelle aufgewiesen, aus welcher die inische Theologie in ihrer ursprünglichen und ältesten orm geschöpft ist. Da nun aber diese Quelle doch mer nur den Priestern der Nation zugänglich war, e ihr Beruf zum Studium dieser heiligen Religionsicher berechtigte und verpflichtete; und da über dieses ch die abstracten, mit den subtilsten Speculationen rchwebten, und in ein mystisches Dunkel gehüllten eligionslehren der Vedas sich ganz und gar nicht zu ner Religion für das Volk eigneten: so möchten wir rum wohl dem Urtheile Heeren's beipflichten, daß e Vedas sonach nur die Quelle der Priester, keinesges aber der Volksreligion seyen. Der von den Vedas vorausgesetzte Cultus bezieht sich, bemerkt derselbe, f eine Religion, deren Grundlage der Glaube an eine nige Gottheit ist, die sich aber in den großen Gegenänden der Natur offenbart, die unter mancherlei Bennungen als Götter angerufen werden. Die Gottheien der Vedas, an welche, als Objecte der Hymnen,

diese Anrufungen gerichtet werden, sind demnach bloße Personificationen der Naturgegenstände, die, nach der eigenen Glosse der Vedas, auf die drei: Feuer, Luft und Sonne, sich zurückführen lassen, die hinwiederum nur als Manifestationen Eines Urwesens zu betrachten sind. —

Diese alte esoterische Priesterreligion der Vedas ist indessen, wie derselbe Gelehrte noch bemerkt, in der Brahminenkaste selbst schon veraltet und ausgeartet, durch Verschmelzung derselben mit der Volksreligion, deren Urheber, die großen epischen Dichter der Indier, selbst zur Brahminenkaste gehörten. Zu dieser Vermischung boten auch wohl die Vedas selbst schon eine Veranlassung dar, in den, in einigen Stellen derselben vorkommenden Mythen, die von den Dichtern sodann ausführlicher behandelt, und in das Gewebe der mythologischen Volksreligion verflochten wurden. Zwar will, im Widerspruche mit Heeren, Fr. Mayer von den, in Beziehung auf die älteste Religionsverfassung der Griechen zuerst gemachten Unterschiede zwischen Priester- und Volksreligion keine Anwendung auf die Religion der Indier gemacht wissen, weil mit dieser, selbst im Zustande ihrer Verbildung, noch weniger aber in der hohen Gestaltung des Brahmaismus, eine solche Unterscheidung sich gar nicht vertrage. Wenn es nun aber doch gewiß ist, daß die religiösen Ansichten und Meinungen der Vedas sämmtlich von dem Volksglauben abwichen: so war es ja wohl sehr natürlich und auch sogar nothwendig, die Vedas zu einem Priestergeheimnisse zu machen, und daher das Lesen und Erklären derselben den Brahmanen allein, als den ausschließend dazu Berechtigten und Verpflichteten zu verstatten. Derselbe indische Alterthumsforscher will der Behauptung, daß die großen epischen Dichter der indischen Volksreligion wenigstens großen Theils ihre Götter gegeben, ganz und gar keine Gültigkeit zugestehen. Nach seiner Meinung darf und muß der Ursprung der Göttergeschichten, wenigstens des bei weitem größten Theils derselben, au-

allem Zweifel in der Religion des Shiva gesucht
en. Diese Geschichten von Göttern, Halbgöttern,
ien und Geistern, denen ihre bestimmte Rangordnung
t allein nach verschiedenen Sphären, sondern auch
andern, vorzüglich Geschlechts- und Familien-Ver-
nissen angewiesen worden, seyen anfänglich Hiero-
he und Einkleidung gewesen. Diese Einkleidung, welche
richt und wahrscheinlich die, in jener gegebenen Ord-
g verborgenen, Geheimnisse absichtlich verhüllen sollte,
: späterhin eine mehr oder weniger gelungene Er-
ung und Deutung erhalten, deren weitere Ausfüh-
g nun erst von den epischen Dichtern herrühre, aus
n Werken sie in die Puranas aufgenommen wor-
— Zählt nun wirklich die Götterwelt des Shi-
smus, außer wenigen neuern Individuen, alle und
Weltwesen des Brahmaismus unter ihrer Bevöl-
ng, mit dem Unterschiede nur, daß sie einige derse-
mehr im Vorgrunde erscheinen läßt, andere mehr
den Hintergrund zurückstellt: so haben freilich die
ien epischen Dichter der Nation der alten indischen
ksreligion ihre Götter, die sie schon hatte, nicht erst
n dürfen. Diese eigentlich polytheistische und materia-
iche Religion hätte sich also ihre Götter geschaffen,
h Umwandlung der bloßen Weltwesen des mono-
tischen Brahmaismus in wirkliche göttliche Wesen,
urch der erhabene, auf Monotheismus gegründete
uralismus der Brahmareligion zum eigentlichen Po-
eismus, als einem System der materiellen Natur-
ötterung, herabgesunken ist. Wie leicht und natür-
diese Entwickelung des Shivaismus aus dem
ahmaismus durch Erhebung der bloßen Natur-
en zu eigentlichen Gottheiten, und damit zugleich der
ergang vom Monotheismus zum eigentlichen und
nschränkten Polytheismus sich erklären lasse, ist schon
erkt worden, und die folgende Darstellung der Haupt-
en des Brahmaismus nach der eigenthümlichen Vor-
ungs- und Ausdrucksweise, in welcher sie in den
as selbst und im Gesetzbuche Menu's vorgetragen

werden, wird uns über diesen Uebergang die genügendsten Aufschlüsse gewähren können. Dieselben Religionslehren der Vedas, welche in diesen Mythen die Keime enthielten, aus denen sich, als die Früchte derselben, die polytheistischen Volksreligionen entwickelten; boten von der andern Seite zugleich durch die mystische Dunkelheit, welche den Sinn dieser überschwenglichen Lehren umgiebt, der Speculation einen reichen Stoff, der zu mancherlei Systemen der Religionsphilosophie, deren Hauptschule, auf Vyasa, den Sammler der Vedas, zurückzuführen, und dessen Schrift, Vedanta genannt, als die Quelle dieser philosophischen Hauptschule anzusehen ist. Wie schwankend nun auch nach Heeren's Dafürhalten unsre Urtheile über die, in spitzfindige Speculationen sich verlierende und in mystisches Dunkel sich einhüllende philosophische Systeme der Indier auch noch seyn müssen, da wir diese Philosophie noch nicht vollständig aus ihren Quellen, der Vedanta und den philosophischen Lehrgedichten schöpfen und in klarem Zusammenhange darlegen können: so möchte doch wohl die Meinung Fr. Schlegel's, Carl Ritter's und auch andrer Forscher, welche in der Religionsphilosophie des Pantheismus, das System desselben in dem eigentlichen strengen Sinne einer, auf den Grundbegriff des Absoluten, als der absoluten Indifferenz gegründeten AllEinslehre, das jüngste Product der indischen religiösen Denkart und Weltansicht erkennen, für die annehmlichste unter allen zu halten seyn, aus Gründen, die, ohne der historischen noch zu gedenken, in dem natürlichen Entwickelungsgange der verschiedenen Religionsformen liegen. Diese AllEinslehre des eigentlichen strengen Pantheismus, der alles Daseyn, alle Veränderung und alles Leben in der Natur für leeren Schein ausgiebt, zerstört nämlich, nach Fr. Schlegel's treffendem Ausspruche, durch ihren, vom Nichts schwer zu unterscheidenden Schatten- und Scheinbegriff des All-Einen, mit dem Irrthum und dem Aberglauben zugleich die Wurzeln des Glaubens an die Na-

tur, an den eigenen Geist und an den höchsten Geist, als die Quellen alles Natur-, wie alles geistigen und persönlichen Lebens. Tiefer, sagt daher Fr. Schlegel mit Recht, als bis zu diesem Pantheismus, welcher, als ein System des wissenschaftlichen Unglaubens, der Moral eben so verderblich als der Materialismus, und zugleich für die Phantasie zerstörend seyn muß, ist der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie nicht herabgesunken, wie denn auch wohl überall keine Philosophie tiefer, als bis zu einem solchen, dem Nihilismus gleich zu achtenden Pantheismus herabsinken kann. Zwar soll auch dieses jüngste unter allen Systemen der orientalischen Religionsphilosophie aus derselben Quelle der Vedaslehren geschöpft seyn, wie schon sein Name, als Vedantalehre andeutet. Aber es konnte die alte, in den Vedar enthaltene Lehre der Emanation in einen Pantheismus der beschriebenen Art doch immer nur durch eine Umdeutung umgeschaffen werden, welche freilich hier so leicht möglich war, wegen des dunkeln und unbestimmten Sinnes so mancher einzelnen, für sich aufgefaßten Aussprüche und Lehrsätze über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, wie sie insbesondre in den Upanischaden, mit subtilen Speculationen verwebt, und in Mythen und Symbole eingekleidet, in mehreren Stellen vorkommen. Dieser unbestimmte und vieldeutige, dunkle und mystische Sinn bot allerdings dem grüblerischen Geiste freyer philosophischen Untersuchungen Veranlassung genug und überreichen Stoff dar, die alte Emanationslehre der Vedas zu einer absoluten All-Einheitslehre, als einem Identitäts- oder Unificationssysteme, umzubilden, mit welchem denn auch die Philosophie den Gipfel aller Speculation erstiegen hatte. — In so verschiedenen Formen also hat die orientalische religiöse Denkart sich ausgesprochen; und so viele von einander verschiedene, poetische und philosophische, esoterische und exoterische Religionssysteme geschaffen und auf mancherley Weise ausgebildet. Nach Fr. Schlegel's und Carl Ritter's Ansicht sind mit den vier verschiedenen

Syſtemen der Emanation, des Materialismus, des Dualismus und des Pantheismus (im eigentlichen ſtrengen Sinne) eben ſo viele von einander geſonderte Entwickelungsſtufen der religiöſen Denkart des alten Orients bezeichnet. Dieſe verſchiedenen Syſteme laſſen ſich nun eben ſo wohl, als vier nur der Form nach, von einander ſich unterſcheidende Religionsſyſteme des Pantheismus, unter dieſer allgemeinen Kategorie befaſſen. Denn nach dem, von der Lehre des Pantheismus (im 2ten Abſchnitte) gegebenen erweiterten Begriffe, welcher auch die Syſteme der Emanation in ſich befaßt, ſo wie er auch nicht jeden, ſondern nur den abſoluten Dualismus ausſchließt, werden wir auch hier überall, auf allen den gedachten vier Entwickelungsſtufen der orientaliſchen religiöſen Denkart den, allem Pantheismus gemeinſchaftlichen, Grundcharakter wieder finden, und nur das Eigenthümliche der vier verſchiedenen Geſtalten, welche derſelbe in der indiſchen Religionsphiloſophie angenommen, auszuzeichnen haben. Wir bezeichnen ſie aber, eine jede derſelben ihrem eigenthümlichen Charakter angemeſſen, wenn wir den erſten und älteſten, zum Syſtem der Emanation ausgebildeten orientaliſchen Pantheismus, einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus nennen. Denn unter dieſem Charakter eines Syſtems der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus erblicken wir den orientaliſchen Pantheismus in dem urſprünglichen Brahmaismus und Buddhaismus, als der alten eſoteriſchen Prieſterreligion. Die Quelle, woraus die Kenntniß dieſer älteſten und urſprünglichſten indiſchen Theologie zu ſchöpfen iſt, ſind die Upaniſchaden der Vedas und die Geſetze des Menu, in deren Perioden dieſe eſoteriſche Religion gehört.

Im Gegenſatze mit dieſer alten eſoteriſchen, auf die Vedas gegründeten Prieſterreligion, ſteht die alte indiſche Volksreligion, als ein Pantheismus von der materialiſtiſchen Art. Unter dieſem Charakter zeigt ſich uns die alte Volksreligion des, dem urſprünglichen

Brahmaismus entgegenstehenden Shivaismus, als ein System der Verehrung und Vergötterung der zerstörenden und wieder erzeugenden Naturkraft, oder — nach Fr. Schlegels Beschreibung — als ein System des eigentlichen Materialismus, und des wilden Naturdienstes.

Diesem materialistischen Pantheismus tritt, als ein Reactions- und Reformationssystem, im Wischnuismus ein Pantheismus entgegen, welcher in seiner, unter dem Einflusse der dualistischen Lehre von den zwei Principien modificirten und durch dieselbe geläuterten und vergeistigten Gestalt, die idealistische Seite des alten Brahmaismus gegen den realistischen Shivaismus hervorhob, und dergestalt dem Pantheismus eine, der materialistischen entgegengesetzte idealistische Bedeutung und Tendenz gab, die er im Shivaismus gänzlich verloren hatte.

Von allen diesen genannten Formen unterscheidet sich endlich, als eine absolute All-Einslehre im eigentlichsten, d. h. in einem blos abstracten und negativen Sinne, derjenige Pantheismus, welchen wir eben bereits mit Fr. Schlegel, Ritter u. a. m. für das jüngste Product der orientalischen Speculation erklärt haben. Denn von diesem negativen und abstracten Pantheismus müssen wir sagen, daß er als ein, durch seinen abstracten und negativen Begriff des Unendlichen alles Seyende und Reale im Geistigen, wie im materiellen Universum negirende und in Nichts auflösende System der absoluten Indifferenz, weder dem idealistisch-realistischen Brahmaismus, noch dem materialistischen Shivaismus, noch endlich dem idealistischen Wischnuismus angehört, sondern als die Ausgeburt einer transscendenten, das Bewußtseyn überfliegenden, ja sogar dasselbe vernichtenden, die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit, in den unlebendigen und gehaltleeren, abstracten Begriff der absoluten Indifferenz umdeutenden Speculation, anzusehen ist.

Wir haben hiermit die vier Grundformen des orientalischen Pantheismus angegeben und im Allgemeinen

bezeichnet. Die besondre geschichtliche Darstellung derselben folge nun auch der Reihe der Perioden, in welchen die eine aus dre andern durch Umdeutung oder Ausartung sich entwickelt, oder durch den Gegensatz an sie angeschlossen.

I.

Der orientalische Pantheismus der indischen Religionsphilosophie als Brahmaismus, unter der Form einer idealistisch-realistischen, d. i. nach den Grundsätzen eines Systems der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus gebildeten Emanationslehre.

Daß die Grundlage der ältesten indischen Religionslehre des Brahmaismus der Glaube an eine einige Gottheit sey, die aber in den großen Gegenständen der Natur sich offenbart, indem die ganze Natur, als durchdrungen von der göttlichen Kraft vorgestellt, für die sinnliche Offenbarung der unendlichen und ewigen, über alle Vorstellung erhabenen Gottheit, und für eine Emanation derselben erklärt worden, darüber lassen die ältesten, dem Brahmaismus angehörigen heiligen Schriften, so weit dieselben bis jetz uns bekannt geworden, keinen Zweifel mehr übrig. Wenn daher auch diese älteste monotheistische Religionslehre der Vedas, welche wir wohl als die Grundlage aller übrigen Religionen der Erde ansehen dürfen, für eine Naturreligion ausgegeben wird: so kann doch dies nicht in dem nämlichen Sinne gemeint seyn, in welchem den polytheistischen Volksreligionen dieser Charakter beizulegen ist. Denn in jener alten Religionslehre der Vedas sind die Gottheiten nichts als bloße Personificationen der Naturgegenstände, oder als bloße Manifestationen und Erscheinungsweisen des Einen, seinem wahren Seyn und Wesen nach *überſinnlichen* Urwesens, als eines Jenseits, *außer* und *über* der Natur. In den polytheistischen Volksreligionen dagegen

ſind die Naturgegenſtände die göttlichen Weſen ſelber, und werden in dieſen Religionsſyſtemen der Naturvergötterung unter dem Charakter der Heroen als Gottheiten verehrt, und bilden hier eine zahlloſe Reihe von männlichen und weiblichen, höhern und niedern Gottheiten, unter denen die drei großen Deva's als die oberſten verehrt werden. —

Gehen wir nun zunächſt an die Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des orientaliſchen Pantheismus, wie derſelbe im Brahmaismus unter der Form einer Emanationslehre erſcheint, die wir mit Fr. Majer nicht untreffend eine idealiſtiſch-realiſtiſche nennen können. Denn der Pantheismus der indiſchen Religionsphiloſophie in dieſer ſeiner urſprünglichen, älteſten Geſtalt, iſt eine Emanationslehre, welche weder ausſchließend dem Idealismus, noch ausſchließend dem Realismus, ſondern beiden angehört, als ein Syſtem der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus, deſſen Grundbegriffen und Grundſätzen gemäß, als eines Dualismus im Endlichen, die materielle wie die geiſtige Welt nach ihren beſondern Kräften und Daſeynsformen, für eine poſitive Folge aus Gott, für einen Ausfluß nämlich aus der Subſtanz des Einen unerzeugten Urweſens, erklärt wird.

Bei der nachſtehenden Darſtellung des Pantheismus der Brahmareligion, geſchöpft theils aus den, als unmittelbare Uebertragungen aus dem Sanſkrit-Original von W. Jones und Colebrooke bekannt gemachten einzelnen Bruchſtücken der Vedas, theils aus der, unter dem perſiſchen Titel Oupnekhat von Anquetil du Perron aus dem Perſiſchen ins Lateiniſche überſetzten und herausgegebenen reichen Sammlung von Veda-Upaniſchaden, theils endlich aus dem von W. Jones überſetzten Geſetzbuche Menus, wollen wir hauptſächlich dem Beyſpiele Fr. Majers folgen, welcher bei ſeiner Darſtellung, des Brahmaismus nur allein die Upaniſchaden der drei erſten, im Brahmaismus entſtandenen Vedas, mit Ausſchließung des, für

ein Werk des Shivaismus von ihm gehaltenen At'harvana Veda, als Quellen benutzt hat.

Für unsern besondern Zweck wird es übrigens genügend seyn, aus den drei Hauptlehrstücken des indischen Emanationssystems: der Lehre von dem unerzeugten Einen Urwesen und Urgeiste; — von dem Ursprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus demselben, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung, so wie von den Auflösungen und Wiedererneuerungen des Weltalls — den verschiedenen Weltaltern — nur das Wesentlichste und Wichtigste herausgehoben, und dasselbe in gedrängter Kürze und in klarem Zusammenhange dargelegt zu haben.

Monotheistische Grundlage des idealistisch-realistischen Emanationssystems der Brahmareligion: die Lehre von Gott, als dem einigen unerzeugten Urwesen und Urgeiste.

Viel sind der Namen, welche dem höchsten, unerzeugten Wesen in den Vedas beigelegt werden. Es wird nämlich dieses Wesen der Wesen dort genannt: Brahma, der Selbstständige, oder die Selbstständigkeit; — Atma, die große Seele, die Urseele, — Narain der Beweger; — Suadasatta, der durch sich selbst bestehende; — Anadi, der keinen Anfang hat; Aschariri, der Unkörperliche; — Abaritschedi der Unbeschreibliche; — Sarvatschiarutvam, die höchste Vollkommenheit; Sarvakaram, die allgemeine Ursache; Frischdava, der Schöpfer; — Advaja, der keinen seines Gleichen neben sich hat; Parama, der Wohlthätige; — Karta, der Herr; Parabrahma, der höchste Brahma; Prabrahma, der Brahma ohne Ende. — Durch alle diese verschiedenen Namen werden theils negative, theils positive Prädicate bezeichnet, welche einerseits zu sorgfältiger Unterscheidung desselben von allen Natur-, ja von allen creatürlichen Wesen überhaupt, so wie andrerseits zugleich

Bestimmung seiner eigenthümlichen Natur, als des kommensten Urgeistes, und des allweisen, und allchtigen Schöpfers aller Dinge, dienen sollen.

Als ein, weder den Bedingungen der Zeit noch des umes unterworfenes, unvergängliches und unveränliches Wesen wird Brahma beschrieben im Jadur-Veda, woselbst von ihm gesagt wird: Er ist ht groß, nicht klein, weder breit noch lang, noch gebt; er hat nicht Schatten, nicht Dunkel, nicht Wind, ht Geruch, noch Geschmack, nicht Auge, nicht Ohr, der Zunge noch Herz, nicht Jugend, nicht Alter und d; hat nicht Anfang, nicht Ende und Gränze; — denn r ihm war Keiner, wie nach ihm Keiner kommt; — ht Zusammenhang, nicht Ausdehnung, kein Innerli-, kein Äußerliches. Rein, ohne Gestalt, ohne Athem-, ohne Herr, lebt Er, außer welchem es nichts Grö-es und nichts Kleineres giebt, und auch Alles außer vergänglich ist, in ewiger Ruhe, in sich selbst Freude e Ende; mitten im Veränderlichen steht er fest, frei in seiner Größe.

Mit dieser Vorstellung von dem Wesen der Wesen, einem, über alle sinnlichen, alle räumlichen und zeiten Prädicate erhabenen, intelligiblen Gegenstande, mt auch die Beschreibung überein, die wir in den rdnungen des Menu von Brahma, als dem rn und König der Wesen, dem ewig Unbegreiflichen Alleinselbstständigen, finden. Er wird unter andern einer dort vorkommenden Stelle die einzige durch sich st bestehende Macht genannt, und die erste Ursache, che von Ewigkeit da ist, ohne Anfang und Ende, Wesen nach überall gegenwärtig, ja selbst die Seele r Wesen; aber doch kein Gegenstand der Sinne, Gegenstand für unsere Vernehmung (sinnliche Wahrmung) da kein Wesen diese Seele aller Wesen begreifen, nern der Geist nur denken kann.

In diesem geheimnißvollen, unbegreiflichen Wesen Wesen erkennt die Religionslehre der Veda's zuch den höchsten, ewigen Geist; denn es werden

diesem Einen und einzigen Urwesen und Ursеyn ausdrücklich die Eigenschaften der Intelligenz, Vernunft, Verstand und Wille beigelegt. Insbesondre wird unter den Vollkommenheiten seiner Natur, als Intelligenz, die Allwissenheit gepriesen. Von Brahm, dem Allwissenden, rühmt der Jadschur-Veda, daß Er, obgleich selbst unsichtbar, doch alles sehe, alles höre, alles verstehe; — daß außer ihm nichts sehend, hörend, wissend sey. Er ist, wie der genannte Vedaon an dieser Stelle sich ausdrückt, Gesicht des Gesichts, und darum nicht mit dem Auge zu sehen; Er Gehör des Gehörs, und darum nicht mit dem Ohre zu hören; Er Gedanke des Gedankens, und darum nicht mit dem Gedanken des Herzens zu vernehmen. Denn keine Wissenschaft vermag zu wissen die Wissenschaft der Wissenschaft selbst. — Aber doch ist durch andächtige Betrachtung und Forschung — wie Varuna seinen Sohn Brighu belehrt — die Erkenntniß Brahmas zu suchen, und auch zu erlangen, weil dieser allwissende Geist selbst, nach Varuna's Vorstellungsart von demselben, tiefe Betrachtung ist. Durch Nachdenken und Nachsinnen in tiefer Betrachtung begreift denn auch wirklich Brighu, daß Brahma nicht bloß der Athem (das Lebensprincip der Natur) sondern auch der Verstand sey, weil alle Wesen durch Verstand hervorgebracht sind, durch den Verstand leben, nach Verstand streben und in den Verstand übergehen.

Als der allwissende Verstand wird das höchste Wesen auch anerkannt in den Fragmenten aus einem sehr alten Commentar über den ersten, den Rigveda. Der Verfasser dieses Commentars, Vasischta Mahamuni, d. i. der große Muni, oder himmlische Lehrer, giebt von der Allwissenheit Brahm's, als des in sich selbst verschlungenen Geistes, folgende, der Beschreibung im Rigveda entsprechende Erklärung: „Brahm ist nur Einer, und Keiner außer Ihm. Seine Allwissenheit ist von eigener Eingebung, und sein Begriff begreift jeden andern. Von allen vielbegreifenden Eigenschaften ist die Allwissenheit die größte. Von eigener Eingebung — ist

sie keinem Zufalle der Sterblichkeit, der Leidenschaft und des Bösen unterworfen. Für sie giebt es keine dreifache Zeit, keine dreifache Art des Seyns. Von der Welt getrennt, ist sie von Allem unabhängig. Diese Allwissenheit ist Brahm; — und dieser allwissende Geist belebt alle Handlungen Gottes; er schenkt auch den vier und zwanzig Kräften der Natur ihr Leben. Aber wie? — Wie das Auge durch die Sonne, das Eisen durch den Magnet, das Feuer durch Nahrung, der Schatten durch den Menschen, der Staub durch den Wind, der Bogen durch die Schnur, der kühlende Schatten vom Baum — belebt und hervorgebracht werden: so durch diesen Geist die Welt mit den Kräften des Verstandes, des Willens und der Handlung.

Auf diese Vorstellungsart von dem Urwesen, als Intelligenz, gründet sich auch die Ansicht, die der Somaveda (in einer Stelle des Aitare'ja A'ran'ja) von der Welt, als einer Schöpfung dieser obersten Intelligenz, in den Worten giebt. „Ursprünglich war dies (All) wirklich Geist allein; Er, dieser Urgeist, dachte: Ich will Welten schaffen; so schuf er diese verschiedenen Welten. Und darum ist auch, was immer lebt, und schreitet oder fliegt, oder was immer unbeweglich ist (als Kräuter und Bäume); all das ist das Auge der Intelligenz. Auf Vernunft (intellect) ist jegliches Ding gegründet; die Welt ist das Auge der Vernunft, und Vernunft ist ihre Begründung."

Nach diesen deutlichen und bestimmten Aeußerungen und Aussprüchen zu urtheilen, würden wir gewiß keinen Anstand nehmen dürfen, in das schon erwähnte Lob Friedr. Schlegel's einzustimmen, welcher von den alten Schriften der Indier rühmt, daß sie voll seyen von Sprüchen und Ausdrücken, die so würdig, klar und erhaben, so tief und sorgfältig unterscheidend und bedeutend sind, als menschliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge, da ja alle diese erwähnten Sprüche und Ausdrücke mit den Grundwahrheiten des Theismus, als der Lehre von einem lebendigen Gotte,

der als höchste Intelligenz durch Verstand und Willen der Urheber der Welt ist, auf das vollkommenste übereinstimmen. Vergleichen wir nun aber diese dem Theismus zusagenden Sprüche und Ausdrücke mit andern eben so deutlichen und bestimmten, in den nämlichen alten Schriften der Vedas vorkommenden Lehren von Gott und der Welt: so werden wir jenes Lob doch gar sehr wieder mäßigen und herabstimmen müssen. Denn die reinsten theistischen Begriffe von der Gottheit finden wir da wieder getrübt und entstellt durch pantheistische Vorstellungsarten von der Einheit und Identität Gottes und der Welt. Die Lehre des Pantheismus von der Vereinigung alles Seyns in dem göttlichen Urseyn, und von dem Begriffenseyn aller Dinge in Gott, dessen Form die Welt ist, wird in mehr denn einer Stelle der Veda's auf die deutlichste und unverkennbarste Weise ausgesprochen. Im Sinne dieser pantheistischen Vorstellungsarten lehrt der Jadschurveda von Brahm, daß er das Allgemeinste aller allgemeinen, das Besonderste aller besondern Wesen sey, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt. Er ist, wie derselbe Veda über das Verhältniß Gottes zur Welt sich ausdrückt, der Ort aller Dinge, wie das Meer Ort aller Gewässer, das Auge aller Bilder, das Ohr aller Töne, das Herz aller Sinne, die Rede aller Wissenschaften Ort ist; — Er, dessen Form alle Urstoffe, und alle Menschen sind."

Dieselbe Sprache führt auch der Samaveda: in Beschreibung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Brahm, oder die Selbstständigkeit — heißt es an einer Stelle — ist die Gestalt der Wissenschaft, und die Gestalt der unendlichen Welten, welche alle Eins mit ihm sind, auf dessen ewigen Willen, der in allen Dingen eingeboren ist, sie da sind. — Als die Seele der Welt, und die Seele jedes einzelnen Wesens, so wie die Seele des Menschen insbesondre, wird in dem nämlichen Veda Brahm betrachtet, wenn an einer Stelle von ihm gesagt wird, daß sein Wesen wesentli-

hes Licht sey, sein Auge die Sonne, sein Leib die Welt, sein flüssiges Mark das Meer, seine Bewegung der Wind, seine Wohnung und Ruhestätte das Innere (die Seele) eines jeden Wesens.

Und wie nun in diesen angezogenen Stellen, so herrscht durchgängig in den uns bis jetzt bekannt gewordenen Vedafragmenten in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt die pantheistische Vorstellungsart von dem Urwesen und Urseyn, als dem allein wahrhaftig bestehenden und Alles in sich begreifenden Seyn. Zwar ist einerseits das Verhältniß alles endlichen, abgeleiteten Seyns zu dem ursprünglichen Seyn zu betrachten, als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich alle Erscheinungen ihren Grund in Brahm haben; anderseits aber doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz, so fern dieser Brahm als die allen Weltwesen unaufhörlich inwohnende, unvergängliche Allseele anzuerkennen und zu verehren ist. Ueber das, von dieser letztern Seite zu betrachtende Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Einheit und Identität, spricht sich auch wirklich auf die unzweideutigste und entschiedenste Weise der Samaveda in den Worten aus: „Diese ganze Welt ist Brahm, wurde aus Brahm, besteht in Brahm, und wird zuletzt wieder von Brahm verschlungen werden." — Wie dieser Ausspruch, verglichen mit allen den übrigen, in den angeführten Stellen der Vedas vorkommenden Aeußerungen, es außer allen Zweifel setzt, daß in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt das älteste Religionssystem der Indier Pantheismus war, und zu einer, aus dem Grundbegriffe und Grundprincip desselben entwickelten Weltansicht führte: so belehrt uns derselbe Ausspruch zugleich darüber, welche bestimmte Gestalt der Pantheismus in diesem ältesten Religionssysteme angenommen. Unverkennbar ist hier der Pantheismus unter der Form eines Systems der Emanation, als einer Lehre des Hervorgehens aller Weltwesen aus Brahm, und ihrer Rückkehr zu demselben vorgestellt.

Dieſes Hervorgehen der Welt der Dinge aus der eigenen Subſtanz des Urweſens, und ihre Rückkehr in daſſelbe wird in einer, im Atharvana-Veda befindlichen Stelle unter Bildern anſchaulich vorgeſtellt. Es heißt daſelbſt: „Wie die Spinne hinausſpinnt und zurückzieht ihren Faden; — wie Pflanzen ſich ausbreiten auf der Erde; — wie Haare wachſen auf Lebendigen: ſo wird das All hervorgebracht von der unvergänglichen Natur.“

Daß das Syſtem der Emanation auch wirklich die älteſte Form des indiſchen Pantheismus ſey, das bezeugen einſtimmig die älteſten Kosmogonien, die wir in den Veda's und den Verordnungen des Menu antreffen. In dieſen Kosmogonien, durch welche die Lehre von der Schöpfung in einen Mythus verwandelt wurde, liegt nun eben der reiche polytheiſtiſche Saame verborgen, aus welchem, durch Mißdeutung der Bilderſprache, der unbegränzte und grobe Polytheismus der Volksreligion in der Folge hervorgegangen iſt.

Bei Darſtellung dieſer mythiſchen Schöpfungslehre unter der Form einer idealiſtiſch-realiſtiſchen Emanationstheorie werden wir uns wiederum nur an die älteſten Kosmogonien zu halten haben, die theils in den Veda's theils im Geſetzbuche Menu's zu finden ſind.

Die Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Urweſen und Urgeiſte, nebſt der damit zuſammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung und den verſchiedenen Weltaltern.

Vor der Schöpfung, lehren die Upaniſchaden, war das Urweſen, als der urſprüngliche Geiſt, allein. Es war damals weder Weſenheit noch Unweſenheit — nicht Welt, nicht Himmel, noch etwas darüber; nichts irgendwo, in dem Glück von irgend einem, einſchließend (umfaſſend) oder eingeſchloſſen (umfaßt);

auch nicht Waſſer — tief und gefahrvoll; Tod war nicht; noch war damals Unſterblichkeit, auch nicht Unterſcheidung von Tag und Nacht. Anderes als Er (der Urgeiſt) war nichts da ſonſt, (Hymnus an die Sonne aus dem Rig-Veda.) Die bildende, Form annehmende Kraft, wodurch der Ewige ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen einer Welt lebender Weſen thätig offenbart, äußert ihre Energie in drei Qualitäten oder Verhältniſſen; als ſchaffende nämlich, als erhaltende und als zerſtörende Kraft. Der harmoniſchen Wechſelwirkung oder Temperatur dieſer DreiEinheit von göttlichen Kräften verdankt demnach die Welt ihr Daſeyn und Beſtehen, wie ihre, nach Vernichtung des Alten, ſich immer wieder erneuernde und verjüngende Form. — In der, in den Veda's herrſchenden, Alles perſonificirenden Bilder- und ſymboliſchen Sprache, in welche der ganze Mythus von der Schöpfung eingekleidet wird, iſt die Maga jene bildende Form annehmende, göttliche Kraft; ſo wie die drei Aeußerungsarten der Wirkſamkeit dieſer Kraft, als drei beſondere Perſönlichkeiten, unter dem Namen des Brahma, Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra vorgeſtellt werden, uud unter dieſem Charakter die indiſche Trimurti ausmachen. Als Maja wird auch die Eigenſchaft des Verlangens von Brahm, das ewige göttliche Wollen und die ewige Liebe ſelbſt, als der Grund der Schöpfung perſonificirt, weil der Schöpfer der Welten ein Wollen und Verlangen zum Schaffen eben durch ſeine, in Thätigkeit geſetzte, bildende oder formende Kraft manifeſtirt. In der Sprache der Upaniſchaden heißt es daher: die Welt ſey aus Brahma und Maja gemiſcht; und ſie, dieſe Maja, die vor aller Hervorbringung da war, mache durch ihre Miſchung mit Brahm oder Atma, dem großen Lichtweſen, die Trimurti: Brahma und Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra, ſichtbar. Dieſer Maja wegen erſcheint ſonach der Atma ſelber in vielen Geſtalten, von deren veränderlichen und vorübergehenden Scheinexiſtenz der Grund eben in der Maja liegt, der darum

ſelber die Täuſchuug zu nennen iſt. Von dem, nach ſeiner Verbindung mit der Maja in vielen und mannigfaltigen Geſtalten erſcheinenden Brahma können demnach auch die Upaniſchaden ſagen, daß Er Form von Allem; daß Unlebendiges wie Lebendiges, auch Steine ohne Leben ſeine Form ſeyen, während er ſelbſt in Mitte aller groben und feinen Körper immer daſſelbe an ſich unwandelbare Weſen bleibt. Wie Gold in viele Formen verarbeitet, immer daſſelbe bleibt, und wie ein Faden in allem Tuch: ſo iſt auch Pram, Atma oder Brahm in allen Dingen immer derſelbe; und aus ihnen erkennbar. „So betrachtet der Weiſe dieſes geheimnißvolle Weſen, in dem das All beſteht ewiglich, ruhend auf dieſer einzigen Stütze. Denn in Ihm, jenem geheimnißvollen Weſen, iſt dieſe Welt verſchlungen, von Ihm geht ſie aus; in Geſchöpfen iſt Er verflochten und eingewebt mit verſchiedenen Geſtalten des Seyns.“ (Aus dem weißen Jadſchur-Veda; der Anfang der Gebete des Sarmavedha (Alloopfer).

Der, in den Upaniſchaden aufgeſtellten Weltanſicht gemäß, iſt ſonach das Verhältniß Gottes zur Welt ein Verhältniß des unwandelbaren göttlichen Weſens zu den wandelbaren und vergänglichen Formen, in welchen dieſes Weſen in die Erſcheinungswelt herausgetreten iſt. Die Welt alſo Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. — Er hat Alles, wie die Upaniſchaden ſich ausdrücken, auf der Scheibe ſeiner drei Qualitäten (des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens) geformt; hat aus Einſchlag und Faden dieſer drei Eigenſchaften ein Gewebe ſich gemacht, das er über ſich ſelbſt gezogen, und unter demſelben ſich verſteckt und verborgen. Aber Brahm iſt Form der Welt, in ſo fern aus ihm, als dem, durch ſucceſſive Generationen ſich propagirenden, Urweſen, die Form der ganzen Welt allmählig in einer Stufenfolge von Productionen, dem Geſetze der Emanation gemäß, hervorgegangen.

Die erſte dieſer Productionen, vor welcher nichts zur Exiſtenz gekommen, iſt Haranguerbehah. Nach-

dem nämlich die Trimurti ſichtbar geworden war, fiel aus der Mitte aller drei Eigenſchaften ein Tropfen, der war Haranguerbehah. Dieſes allererſte von allen, aus dem Urweſen emanirten wirklichen Weſen, iſt das in allem producirende Princip aller folgenden Emanationen, in welchem, als dem Princip der Eigenſchaft der Hervorbringung, ſich Brahma und Wiſchnu und Rudra in den Eigenſchaften des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens befinden. Denn was der Schöpfer durch ſeinen Willen produciren will, das tritt durch ihn aus dieſem Willen in die Erſcheinung ein; weswegen er auch die große Erſcheinung genannt wird. Als die erſte Subſtanz, (materia prima) in welcher die feinen und einfachen Elemente, woraus derſelbe zuerſt geworden, vereiniget ſind, iſt dieſer Haranguerbehah das ſchöpferiſche Princip alles Realen, oder alles Körperlichen in der Welt; zugleich aber auch, als die allgemeine Weltſeele, das Princip alles Idealen oder Intellectualen im Univerſum. Als Sammlung der feinen Urſtoffe iſt demnach alles Sichtbare ſein Körper, und als Sammlung der Wiſſenden, ſind alle Seelen in ihm, der allgemeinen Weltſeele, (Maha Atma) vereiniget.

Auf die erſte Production folgt nun eine zweite, von jener erſten großen Erſcheinung (Mahabhut) hervorgebracht. Dieſe zweite Erſcheinung, genannt Pradſchapat, oder das Verlangen nach Geſtaltung der Welt, iſt die Ichheit, Sammlung der gröbern, zuſammengeſetzten Urſtoffe. Weil dieſer Pradſchapat die Elemente ſich angeeignet, darum iſt ſeine Geſtalt das Jahr, ſo wie das ganze Univerſum. In ihm alſo iſt der Weltkreis dargeſtellt, und Brahmanda, das große Weltei, vollendet. Dieſes Weltei erſchien, wie das einzigſeyende Weſen ſich offenbaren wollte, und berſtete, nachdem es ein Jahr in ſeinem Beſtande geblieben, in der Mitte in zwei Hälften auseinander, aus denen ſodann Himmel und Erde geworden; jener aus der einen goldenen, dieſe aus der andern ſilbernen Hälfte.

Das Küchelchen, was in diesem Weltei sich erzeugte und hervorkam, war die Sonne, aus deren in die Welt sich ergießenden Wärme Steine und Pflanzen und Thiere mit allen Wünschen und Bestrebungen wurden. Mit der Sonne zugleich ist die Zeit, Kal, geworden, welche zwar von Ewigkeit bei Brahm war, aber doch nicht als begrenzte Zeit. Denn was früher als die Sonne existirte, war nicht in begrenzter Zeit, deren vollkommene Gestalt das aus den Himmelskörpern erkennbare Jahr ist. Was nun aber die Folge der zusammengesetzten Urstoffe selbst betrifft, wie sie aus Pradschapat der Sammlung dieser Elemente, hervorgegangen, so ist sie diese:

Zuerst der allumfassende Aether, (Bhut Akasch) in sich begreifend die vier andere Urstoffe, und größer, als einer, weil Himmel, Sterne und Sonne, Erde und alle Dinge, in ihm als in ihrem Orte, sich befinden. Aus dem Aether kam der Wind oder die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, daraus die Pflanzen und in ihnen die Nahrung, aus der Nahrung der Mensch und die Thiere. Und weil die Thiere aus dem Vorzüglichsten der Nahrung geworden, darum ist auch die Seele die vornehmste Form. — Durch die Vereinigung und Vermischung der drei Elemente: Feuer, Wasser und Erde bestehen alle sichtbaren Dinge und Körpergebilde; es besteht in dieser Mischung der drei Urstoffe das Wesenhafte der Erscheinungen, welche mit Aufhebung dieser Verbindung verschwinden. Wie nun dergestalt die Welt mit allen in ihr befindlichen Dingen, wie insbesondre die Menschen und die übrigen lebendigen Geschöpfe; so sind aus Pradschapat hervorgegangen auch die Wächter und mächtigen Schutzgottheiten der Welt, welche der Schöpfer der Welt schaffen wollte, und außer diesen noch die vielen Vorgesetzten der Erscheinungen, unter denen Indra, zunächst nach Pradschapat selbst, den obersten Rang einnimmt.

Mit dieser, in den Veda's selbst vorgetragenen

hre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch nanation aus dem unerzeugten Einen Urweſen ſtimmt Weſentlichen auch die Kosmogonie überein, wie ſie den Verordnungen des Geſetzgebers Menu darge-llt wird, von welcher uns W. Jones eine proſaiſche, d Friedr. Schlegel eine metriſche Ueberſetzung geben. Der Gang der Gedanken, wie der letztere berſetzer ihn bezeichnet, iſt hier folgender:

Im Anfange war alles Finſterniß; der Unbegreif-he, Selbſtſtändige erſchuf alles, aus ſeinem eigenen eſen es hervorziehend. Nun folgt das be-nnte Bild vom WeltEi; ſodann eine Dreiheit ganz iſtiger Grundkräfte; aus dem unbegreiflichen Grunde s ſelbſtſtändigen Weſens ging zuerſt der Geiſt hervor, s dieſem die Ichheit: Atmo, Mono, Ohon-ro. Alsdann folgen ſieben Naturkräfte; die große eltſeele, die fünf Sinnlichkeiten oder Elemente und Ausflüße — Matre — des urſprünglichen Selbſt, s Atmo. Zuletzt kommt die ganze Mannichfaltig-t einzelner Weſen und entgegengeſetzter Naturen, alle em unabwendbaren Schickſale nach unerforſchlicher orherbeſtimmung unterworfen.

In Friedr. Majer's mehr erwähnter Darſtel-ng der Religion der Indier als Brahmaismus, fin-n wir die, in Menu's Geſetzbuche enthaltenen, die smogonie betreffenden Stellen, nach W. Jones berſetzung in folgender Beſchreibung ausgehoben.

Als das ewige und unbegreifliche Weſen, welches bſt die Seele aller Weſen iſt, dieſe verſchiedenen eſen aus ſeiner eigenen göttlichen Subſtanz hervor-ingen wollte, ſchuf es mit einem Gedanken zuerſt die ewäſſer, und in ihnen einen fruchtbaren Lichtſaamen. ieſer Saamen war ein Ei, glänzend wie Gold, flat-nd wie der Sonne Licht in tauſend Seelen, und in m Ei lebte und wurde geboren das Weſen ſelbſt in r Geſtalt des Brahma, des großen Urvaters aller eiſter. Nachdem er in dieſem Ei ein ganzes Jahr ng unthätig geſeſſen hatte, ließ er daſſelbe durch ſeine

Gedanken auseinander gehen. Darnach bildete er aus den beiden Hälften deſſelben den Himmel und die Erde; zwiſchen beiden aber den Akaſch, oder Aether, die acht Gegenden und den bleibenden Waſſerbehälter. Er ſchuf das große Princip der Seele, oder die erſte Ausdehnung der göttlichen Vorſtellung. Hierauf das Bewußtſeyn, den innern Ermahner und Regierer, dann die Seele und alle Lebensgeſtalten, begabt mit den drei Eigenſchaften, Satera, Radſcha und Tama, und den fünf Sinnen. Dadurch daß auch die kleinſten Theilchen der ſechs unermeßlich wirkſamen Principe des Bewußtſeyns und der fünf Sinne mit Ausflüſſen (Matras) des höchſten Geiſtes, oder urſprünglichen Selbſts durchdrungen wurden, entſtanden aus dieſen ſieben die großen, mit beſondern Kräften begabten, Urſtoffe, und die Seele mit unendlich feinen Wirkungen, die unabänderliche Urſache aller Erſcheinungen.

Bei Vergleichung dieſer Kosmogonie mit der in den Vedas vorgetragenen, kann es uns wohl nicht entgehen, daß beide in ihren Darſtellungen der genetiſchen Geſchichte des Univerſums im Weſentlichen zuſammentreffen, obſchon ſie in Angabe der Stufenfolge der Emanationen, da der Dichtung hier ein freier Spielraum geöffnet war, von einander abweichen. So iſt insbeſondre die Identität zwiſchen dem Haranguerbehah und Pradſchapat der Vedas, und den, in Menu's Geſetzbuche als Geiſt und als Ichheit (Princip der Individualität nach Schlegels Deutung) bezeichneten erſten Emanationen, nicht zu verkennen.

Eine ähnliche Uebereinſtimmung im Weſentlichen treffen wir in beiden älteſten Religionsurkunden auch in Anſehung der Lehre von der Seelenwanderung an, welche mit dem Syſtem der Emanation, und der in derſelben herrſchenden Anſicht von einer Abſtufung der, in ſo mannigfacher Geſtalt eingehüllten, lebendigen Weſen, ihrer allmähligen Annäherung oder Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Urquell, in genauer Verbindung ſteht. Dieſe Seelenwanderung hat im Syſtem

en Emanation keine blos physische, sondern
ische Bedeutung und Tendenz. Denn die gu-
sen Handlungen der Menschen in dieser Welt,
ch immer tieferes Herabsinken zur irdischen
nenheit ihrem Untergange unaufhörlich sich
immen auch die verschiedenen Wege, auf wel-
eelen, wenn sie den Körper im Augenblicke
verlassen, dahin kommen, wohin ihre Thaten
sie führen. Die, welche sich der Wiederver-
it dem Urquell der Vollkommenheit, dem sie
rung verdanken, zum einzigen Zweck ihrer
en gemacht, kehren auf dem Wege der De-
heiten) zur Welt des Brahma zurück.
der in den Verordnungen des Menu vorge-
ehre von den Seelenwanderungen, genießen
Seelen solcher Menschen, welche größtentheils
und nur selten lasterhaft waren, in einem,
Elementartheilen zusammengesetzten Körper,
den himmlischen Wohnungen. Die Seelen
aber, welche größtentheils lasterhaft waren,
ieder in einen andern menschlichen oder thie-
er auch Pflanzenkörper, in welchem sie der
und Qualen empfänglich sind, welche das
Todtenrichters ihnen zuerkannt hat. Erst
Seele diese Qualen, als Strafen für ihre
dlungen, überstanden hat, und meistens von
n gereinigt ist, gelangt sie wieder zu den fünf
n der Reihe ihrer Bestimmung. Also auch
der Sünder und Lasterhaften ist der Weg
hr nicht ganz und auf immer verschlossen.
oird ihnen die tröstende Aussicht eröffnet, daß
en qualvollen, in den Schreckenswohnungen
eine längere oder kürzere Reihe von Jahren
im Verhältniß zur Anzahl und Größe ihrer
n, dafür erduldeten Strafen, wieder in irdi-
versetzt werden sollen, um in denselben auch
llen Ueberresten ihrer Vergehungen gereiniget
Den, so von Grund aus gereinigten und

durch Büßungen geläuterten Seelen kann nun aber kein Hinderniß mehr zur Rückkehr in die Gottheit entgegen stehen. Freilich ist überhaupt diese Rückkehr der einzelnen Wesen in die Gottheit — wie Friedr. Schlegel über die Bedeutung des Begriffs der indischen Metempsychose ganz richtig urtheilt — nur möglich, aber nicht nothwendig, weil nach der Vorstellungsart derselben das beharrliche Böse ewig vom Guten getrennt und verworfen bleibt. Daß hiernach das System der Emanation, als Lehre der möglichen Rückkehr betrachtet, am vortheilhaftesten und schönsten sich darstelle, würden wir ohne Bedenken und ohne Einschränkung mit Fr. Schlegel anerkennen, wofern nur nicht durch die streng-fatalistische, dieses ganze System beherschende Ansicht jene schöne Seite nur allzusehr wieder entstellt und verdunkelt, und der anscheinende moralische Werth der Lehre durch eine nichtmoralische Deutung und Bestimmung jenes anerkannten Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht wieder herabgesetzt würde. Dem Urtheil können wir jedoch ohne Widerrede beistimmen, daß ein System, welches die mögliche Rückkehr der Wesen in die Gottheit lehrt, womit ipso facto zugleich eine Trennung des Endlichen vom Unendlichen vorausgesetzt wird; — ein System, welches überdies auch noch den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, auf irgend eine, sey es auch nicht genugthuende Weise, anerkennt, und keineswegs jeden Anschein davon für eine leere Täuschung erklärt, mit dem eigentlichen strengen Pantheismus, als einem System auch der praktischen, wie der theoretischen absoluten Indifferenz, nicht dürfe verwechselt werden. Mit einem solchem Pantheismus will auch Friedr. Majer das älteste Religionssystem der Indier keineswegs verwechseln, indem er ja den indischen Pantheismus, welcher die Grundlage jenes Systems ist, durchaus unterschieden wissen will von dem einseitigen und abgezogenen späterer Weltweisen, in welchem kein Gegensatz von Materie und Geist Statt findet, und welchem mit Recht der Vorwurf gemacht werde,

der Unterſchied zwiſche Gut und Böſe in ihm auf-
ben ſey. Er erkennt, wie ſchon erwähnt, mit
iedr. Schlegel, Carl Ritter und andern in-
en Alterthumsforſchern, in dem älteſten indiſchen
itheismus die Form eines Syſtems der Emanation,
n Idee gemäß alle Kosmogonien gedichtet ſind, und
aus die Idee von der Metempſychoſe und der Rück-
der Weltweſen in die Gottheit ſich entwickelt. Die-
auf die Idee der Emanation gegründeten und zur
m eines Syſtems derſelben ausgebildeten älteſten
ſchen Pantheismus, bezeichnet derſelbe indiſche
erthumsforſcher nun noch genauer: „als einen ſich
ſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus
Realismus, in welchem eben ſo, wie unter ſich
t, Emanation, Dualismus, die Lehre von der See-
anderung, und Naturdienſt, im weiteſten Sinne
Worts, alſo feſt verſchlungen ſeyen, daß eines von dem
rn gar nicht getrennt werden dürfe, wenn von einer
igen Vorſtellung und Würdigung deſſelben die Rede
ſolle.“ Zur richtigen Vorſtellung und Würdigung
s älteſten indiſchen Pantheismus, den der Vf. der
ſtellung des Brahmaismus für einen ächten, ſehr
kommenen und vollendeten Pantheismus erklärt, wird
ber wohl hauptſächlich auf eine nähere Beſtimmung
Sinnes ankommen, in welchem in dieſem Pantheis-
der Idealismus und Realismus, der Dualismus
Naturalismus zu einem unzertrennlichen Ganzen
iniget ſeyen.

Wir haben bereits (I. Bd. 2ter Abſchn.) in un-
Verſuche einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtim-
ig der Lehre des ἓν καὶ πᾶν und deren verſchie-
n Grundformen und Ausbildungsweiſen, der ural-
indiſchen Emanationslehre, als eines idealiſtiſchen
itheismus gedacht, und als der Stammutter aller
ern, idealiſtiſchen pantheiſtiſchen Syſteme im Kabba-
ius, Gnoſticismus und Neuplatonismus. Von dieſer
liſtiſchen Seite hat ſich uns nun allerdings die dar-
ellte Lehre gezeigt, ſo fern in derſelben das Urweſen

und Ursеyn als eine ursprünglich selbstthätige, denkende Natur, eine absolute Intelligenz, gesetzt und anerkannt wird, aus deren Substanz auch die materiellen Kräfte und Daseynsformen ausgeschlossen sind. Es wird sonach in diesem intellectuellen Pantheismus der indischen Emanationslehre die Materie aus dem Geiste, als dem primum existens, nicht aber der Geist aus der Materie erzeugt und entwickelt. Aus dem unbegreiflichen Grunde des selbstständigen Wesens, als dem Urgeiste, läßt dieser geistige Pantheismus auch die materiellen Naturkräfte und Elemente, die groben sowohl als die feinen, die Matra hier genannt, hervorgehen. Bei dieser Ableitung materieller Kräfte, aus geistigen Wesen, welche, wie auch Friedr. Schlegel bemerkt, um so mehr Statt findet, je höher wir in der Geschichte orientalischer Denkart hinaufsteigen, folgt das indische Emanationssystem dem Gesetze der Descendenz, wonach die stetige Stufenfolge der Emanationen in abwärts steigender Ordnung vom Vollkommenern und Feineren zu immer Unvollkommenerm und Gröberm, von rein geistigen Kräften und Daseynsformen zu den feinern, einfachen materiellen Urstoffen, und von diesen sodann erst zu den gröbern und zusammengesetzten, bestimmt ist. — Im Sinne und Geiste derselben Gesetzes der Descendenz ist auch insbesondre die Mythe gedichtet vom Ursprunge des Menschengeschlechts bis zur Erzeugung der unvollkommensten Thiergattungen herab, durch abwärtsgehende Verwandlungen des ersten Menschenpaares in immer niedrigere thierische Körperformen (nach einer Stelle aus dem Jadschur-Veda, wo diese Mythe vorkommt). — Der geistige, idealistische Pantheismus der indischen Emanationslehre ist aber, von einer andern Seite betrachtet, doch auch zugleich ein physischer Pantheismus, sofern nämlich in allen Hervorbringungen und Hervorgehungen des Wesens der Wesen, Geist und Materie als vereiniget sich bemerken lassen, und auch die Elemente oder materiellen Urstoffe (Matra) als Ausflüsse und reelle Educte der eigenen Substanz

des Weltgeistes vorgestellt werden, eben so wohl wie die rein geistigen Naturkräfte und geistigen Naturen. Hieran' erkennt man demnach allerdings einen sich wechselseitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, wie Friedr. Majer den eigenthümlichen Charakter des Brahmaismus bezeichnet, den er darum auch zugleich den erhabensten Naturalismus nennt. Das Erhabene in dem Charakter dieses Naturalismus ist ohne Zweifel darin zu setzen, daß derselbe, als eine monotheistische Naturreligion, auf der Grundlage des Glaubens an eine einige Gottheit ruht, und die Natur in ihren großen Gegenständen nur als eine Offenbarung des Einen, über die Natur erhabenen Urwesens und Weltgeistes, seiner göttlichen Eigenschaften und Kräfte, betrachtet und verehrt. Wie nun hiernach der intellectuelle und physische Pantheismus der Brahma-Religion, als Naturalismus, kein System einer, die Realität der Natur verläugnenden und aufhebenden Hyperphysik ist, so ist er auch, als eine auf das monotheistische Princip gegründete Naturreligion, eben so wenig für ein System der Naturvergötterung im Sinne der polytheistischen Volksreligionen des Shivaismus und Wischnuismus anzusehen. Dieser geistige und physische Pantheismus, als ein System des Ideal-Realismus oder Ideal-Materialismus, ist er aber auch ein moralischer? —

Dieser Werth und diese Dignität können wir ihm auch in der ältesten Gestalt, die er als ein System der Emanation angenommen, nicht zugestehen; und darum auch nicht in das Lob einstimmen, welches der mehr gedachte Verfasser der Darstellung des Brahmaismus demselben ertheilt, wenn er davon rühmt; „daß diese Religionslehre auch ein moralischer Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit sey; da in ihm, so wie Philosophie und Religion, auch Religion und Moral ganz ein und dasselbe seyen. Denn durch das Sittengesetz sey, nach dieser ursprünglichen indischen Religionslehre und Denkart, der Mensch mit der Gott-

heit verwandt, und nur vermöge dieses Gesetzes könne er behaupten, daß die Gottheit in ihm wohne, da ja sein Sittengesetz die Gottheit selbst sey. Durch die, in den Vorstellungen und Ansichten des Brahmaismus überall eingeflochtenen und mit ihnen in einer unzertrennlichen Verbindung stehenden Grundsätze der reinsten und erhabensten Moral werde man, wie derselbe noch hinzusetzt, nicht nur die Wahrheit dieser Behauptung vollkommen gerechtfertiget finden, sondern auch sogar zugestehen müßen, daß es keiner andern Religion gelungen sey, dem Geist des Menschen eine eben so schöne, geschweige denn eine schönere Laufbahn für sein moralisches Daseyn und Wirken zu eröffnen."

Aber welche Laufbahn ist es denn wohl, welche in dieser Religionslehre dem menschlichen Geiste für sein moralisches Daseyn und Wirken eröffnet wird? Das Gesetzbuch des Menu giebt uns darüber die klarsten und bestimmtesten Aufschlüsse und Belehrungen. — In der Kosmogonie dieses wichtigen, auf die Veda's gegründeten Werkes des ältesten indischen Religionssystems, wird das Gesetz der Descendenz in der Stufenfolge der Emanationen als ein Gesetz steter Verschlimmerung und steten Verderbens ausgesprochen. Es entwickelt sich hier aus dem so gedeuteten Gesetze die ganze trübe und furchtbare, durch das ganze System herrschende Welt- und Lebensansicht, wonach, wie Fr. Schlegel diese Ansicht beschreibt, alles Daseyn für unselig, und die Welt selbst für im innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seeligkeit des göttlichen Wesens. Und wie in den Emanationen selbst, so herrscht dasselbe Gesetz steter Verschlimmerung auch in der Abstufung der vier auf einander folgenden Zeitalter, deren das folgende in einem bestimmten Verhältnisse immer unvollkommener und unseliger war, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter vollendeten Elends.

Diese trübe und furchtbare Weltansicht wird mit

besondrem Nachdrucke in den Worten geschildert, mit welchen Menu seine Kosmogonie beschließt:

Von vielgestaltigem Dunkel umkleidet, ihrer Thaten Lohn,
Endes bewußt, sind diese all', mit Freud' und Leidgefühl begabt.
Diesem Ziel nach nun wandeln sie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab.
In des Seyns schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt.

In diesen Worten ist, wie Fr. Schlegel treffend bemerkt, gleichsam die Seele des ganzen Systems, und das herrschende Grundgefühl desselben ausgesprochen, das Gefühl nämlich einer unendlichen Betrübniß, entspringend aus dem niederschlagenden Bewußtseyn sittlicher Verderbniß, und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seeligkeit. Aber es ist in diesen Worten, verglichen mit dem, was Menu unmittelbar zuvor über das, allen Geschöpfen, und insbesondre den lebendigen und vernünftigen Weltwesen, zugefallene, vom Anfang an vom Schöpfer ihnen allen vorherbestimmte Loos gesagt, der strenge Fatalismus ausgesprochen, welcher das System der alten indischen Emanationslehre, wie jedes andre System dieser Art beherrscht.

Als Belege zum Erweis dieser Behauptung dürfen wir aus den zunächst vorhergehenden Stellen nur diejenigen Aeußerungen und Aussprüche ausheben, welche sich auf die klarste und entschiedenste Weise für die fatalistische Lehre von einem unabwendbaren Schicksale erklären, dem alle einzelne Weltwesen und entgegengesetzte Naturen nach unerforschlicher Vorherbestimmung unterworfen sind. Unter den mannigfaltigen erschaffenen Wesen gedenkt Menu (nach Schlegel's metrischer Uebersetzung) auch der Tugend übenden Gottheiten und der gerechten Geister, die der Schöpfer hervorgebracht:

Auch Andacht, (heißt es weiter) Sprache und Lust schuf er, Liebe, des Zornes Wuth demnächst;

Zum Daſeyn dieſe Geſchlechter ſchaffen wollend, und dieſe Welt,
Um zu ſondern die Thaten dann, hat er Unrecht von Recht getrennt;
Unterwarf all' die Geſchlechter auch den Zweiheiten, wie Freud' und Leid.
Welcher Thätigkeit jeden nun hat der Schöpfer zuerſt vereint,
Dieſer trachtet von ſelbſt er nach, immer wie oft er erſchaffen wird,
Heil und Unheil, Härt' und Milde, Recht oder Unrecht, Wahr und Falſch; —
Was jedem er beſtimmet ſchaffend, das wird jedem von ſelbſt zu Theil.
Gleich ſo wie ſtets des Jahres Zeiten,
Wandelnd im feſtbeſtimmten Maaß
Selbſt durchwandeln immer ihr Ziel,
ſo auch die Thaten irdſcher Kraft.

Dieſe ganze Stelle bedarf wohl keines Commentars die ſtreng fataliſtiſche Anſicht, die hier aufgeſtellt iſt, tritt ſo klar und beſtimmt hervor, und zeugt von dem entſchiedenen Fatalismus, zu welchem das indiſche Syſtem der Emanation hinführt, welches daher, nach Fr. Schlegels Urtheile ſelbſt, auch in der älteſten Geſtalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus ſich durchaus nicht frei ſprechen läßt.

Es möge daher auch dieſes Syſtem der Emanation vor dem eigentlichen Pantheismus, als einer abſoluten All-Einheits und Indifferenzlehre, den Vorzug darum beſonders behaupten, daß es keineswegs wie dieſer den innern und ewigen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Recht und Unrecht, aufhebt; — wir werden ihm darum doch nicht den Werth, ein moraliſcher Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit zu ſeyn, zugeſtehen können. Dieſer ſo genannte moraliſche Pantheismus hat doch eigentlich keine moraliſche Seite. Denn eine auf das Princip des Fatalismus gegründete Moral und Religion iſt im Grunde der Wahrheit keine moraliſche in der ächt-ſittlichen, auf den Gegenſatz zwiſchen Natur und Freiheit gegründeten Bedeutung des Worts Ein Gott, der zwar für die Welt der lebendigen und

n Weſen, die er aus ſeiner eigenen Subſtanz
ehen laſſen, das Unrechte vom Rechten, das
Böſen getrennt, um die Thaten der han-
:ltweſen ſelbſt nach dieſem feſtgeſetzten ewi-
ziede zu ſondern, der aber doch dabei zugleich
einzelne dieſer Weſen, das Unrecht- oder
ıuf eine nothwendige Weiſe und ſchon von
hres handelnden Lebens bis zum Ziele deſſel-
rbeſtimmt: ein ſolcher Gott iſt nach Ideen
hen Vernunft doch kein moraliſcher. Und
ınig kennen die einzelnen vernünftigen Welt-
, denen von der abſoluten und blinden Will-
Schöpfers ihr Thun und Laſſen für ihr gan-
Leben mit unbedingter Nothwendigkeit vor-
worden, als moraliſche Weſen angeſehen
s ſind willenloſe Maſchinen in den Händen
ıweckloſes Spiel mit ihnen treibenden Schöp-
ıie von ihm ihnen eröffnete und angewie-
ıhn, iſt keine Laufbahn für ihr ſelbſteigenes
s moraliſches Wirken; ſie durchwandern ſie,
ahn, gerade eben ſo, wie die Jahreszeiten
kreisbahn durchlaufen müſſen. Und wo iſt
ı dieſem, zu einer ſtreng fataliſtiſchen Welt-
anſicht hinführenden Emanationsſyſteme das
ıoraliſche und moraliſch-religiöſe Element; —
ttengeſetz, welches das Band der Verwandt-
ıen Gott und dem Menſchen knüpfen ſoll?
: dieſem Syſtem kein Sittengeſetz in der ei-
ıedeutung. Das moraliſche Geſetz des Sol-
hier nur als ein Naturgeſetz des Seyns
küſſens, dem das göttliche, wie das men-
ıdeln unterworfen iſt. Denn jede Gattung
:ſen, und jedes einzelne derſelben, trachtet ja
der Thätigkeit nach, welcher der Schöpfer
hnen vereint hat, und das immer, wie oft
ı werden. — Zwar wird nach der indiſchen
Leiden, was nicht blos dem Menſchen, ſon-
edem fühlenden Weſen in dieſem Leben hier

Zum Daseyn diese Geschlechter schaffen wollend, und diese Welt,
Um zu sondern die Thaten dann, hat er Unrecht von Recht getrennt;
Unterwarf all' die Geschlechter auch den Zweiheiten, wie Freud' und Leid.
Welcher Thätigkeit jeden nun hat der Schöpfer zuerst vereint,
Dieser trachtet von selbst er nach, immer wie oft er erschaffen wird,
Heil und Unheil, Härt' und Milde, Recht oder Unrecht, Wahr und Falsch; —
Was jedem er bestimmet schaffend, das wird jedem von selbst zu Theil.
Gleich so wie stets des Jahres Zeiten,
Wandelnd im festbestimmten Maaß
Selbst durchwandeln immer ihr Ziel,
so auch die Thaten irdscher Kraft.

Diese ganze Stelle bedarf wohl keines Commentars die streng fatalistische Ansicht, die hier aufgestellt ist, tritt so klar und bestimmt hervor, und zeugt von dem entschiedenen Fatalismus, zu welchem das indische System der Emanation hinführt, welches daher, nach Fr. Schlegels Urtheile selbst, auch in der ältesten Gestalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus sich durchaus nicht frei sprechen läßt.

Es möge daher auch dieses System der Emanation vor dem eigentlichen Pantheismus, als einer absoluten All-Einheits und Indifferenzlehre, den Vorzug darum besonders behaupten, daß es keineswegs wie dieser den innern und ewigen Unterschied zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, aufhebt; — wir werden ihm darum doch nicht den Werth, ein moralischer Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit zu seyn, zugestehen können. Dieser so genannte moralische Pantheismus hat doch eigentlich keine moralische Seite. Denn eine auf das Princip des Fatalismus gegründete Moral und Religion ist im Grunde der Wahrheit keine moralische in der ächt-sittlichen, auf den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit gegründeten Bedeutung des Worts Ein Gott, der zwar für die Welt der lebendigen und

:n Wesen, die er aus seiner eigenen Substanz
gehen lassen, das Unrechte vom Rechten, das
i Bösen getrennt, um die Thaten der han-
Zeltwesen selbst nach diesem festgesetzten ewi-
chiede zu sondern, der aber doch dabei zugleich
einzelne dieser Wesen, das Unrecht- oder
auf eine nothwendige Weise und schon von
ihres handelnden Lebens bis zum Ziele dessel-
erbestimmt: ein solcher Gott ist nach Ideen
chen Vernunft doch kein moralischer. Und
enig kennen die einzelnen vernünftigen Welt-
st, denen von der absoluten und blinden Will-
Schöpfers ihr Thun und Lassen für ihr gan-
s Leben mit unbedingter Nothwendigkeit vor-
t worden, als moralische Wesen angesehen
Es sind willenlose Maschinen in den Händen
zweckloses Spiel mit ihnen treibenden Schöp-
die von ihm ihnen eröffnete und angewie-
ahn, ist keine Laufbahn für ihr selbsteigenes
tes moralisches Wirken; sie durchwandern sie,
bahn, gerade eben so, wie die Jahreszeiten
Kreisbahn durchlaufen müssen. Und wo ist
n diesem, zu einer streng fatalistischen Welt-
sansicht hinführenden Emanationssysteme das
moralische und moralisch-religiöse Element; —
Sittengesetz, welches das Band der Verwandt-
chen Gott und dem Menschen knüpfen soll?
n diesem System kein Sittengesetz in der ei-
Bedeutung. Das moralische Gesetz des Sol-
hier nur als ein Naturgesetz des Seyns
Müssens, dem das göttliche, wie das men-
ndeln unterworfen ist. Denn jede Gattung
esen, und jedes einzelne derselben, trachtet ja
der Thätigkeit nach, welcher der Schöpfer
ihnen vereint hat, und das immer, wie oft
en werden. — Zwar wird nach der indischen
Leiden, was nicht blos dem Menschen, son-
jedem fühlenden Wesen in diesem Leben hier

widerfährt, als Strafe für die, in einem vorigen Leben begangenen, Verbrechen angesehen. Aber das kann hiernach doch keine Strafe für selbstverschuldete Verbrechen in einem früheren Leben seyn, da jedem das, was der Schöpfer ihm zugedacht, also auch das Recht- oder Unrechtthun, immer wie oft er wieder zum Daseyn gelangte, mithin auch schon in jedem vorangegangenen Leben, von selbst, ohne sein eigenes Wissen und Wollen, zu Theil geworden ist. In diesem System ist das Sittengesetz weder ein Gesetz des göttlichen noch des menschlichen Handelns. Nach der indischen Emanationslehre giebt es daher auch eigentlich gar keine moralische, sondern nur eine physische Weltordnung; und überall keinen Zweck der Schöpfung. — An die Stelle eines durch das Sittengesetz bestimmten moralischen Endzweckes der Schöpfung tritt in diesem System der Begriff von der Zwecklosigkeit der Welt, und einer blos spielenden Thätigkeit Gottes. Dieser Begriff hängt, nach Fr. Schlegel's Bemerkungen, wesentlich zusammen mit der Lehre von dem steten Kreislaufe der Dinge, und dem ewigen Wechsel zwischen Schlaf und Wachen des unendlichen Wesens, welches in seiner Thätigkeit des Schaffens wie des Wiedervertilgens des Geschaffenen, dem Naturgesetze jenes steten Kreislaufes und ewigen Wechsels unterworfen ist. Diese Ansicht eines ewigen Kreislaufes der Dinge, als einer nothwendigen Folge der stets wechselnden Contraction und Ausdehnung der höchsten Grundkraft, vorgestellt unter dem Bilde eines ewigen Wechsels zwischen Schlaf und Wachen des höchsten Weltschöpfers, wird in folgenden Stellen der Kosmogonie des Menu beschrieben, welche wir hier nach Fr. Schlegel's metrischer Uebersetzung, zur Bestätigung des Gesagten, noch hersetzen wollen.

Als geschaffen dieß All' hatte,
Der sich undenkbar entwickelt stets,
Sank zurück in sich selbst wieder,
Zeit mit Zeit nun vertauschend er.
Während der Gott nun wachend ist,

Da regt strebend sich hier die Welt,
Doch wenn ruhigen Sinns er schläft,
Sodann schwindend vergeht es all.“
Weil der, so alles Seyns Leben,
Wohl süß schlummert, der Kraft beraubt.

So mit Wachen und Schlaf wechselnd,
Dieß All, was sich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er stets hervor,
Vertilgt es, selbst unwandelbar.

Zahllose Weltentwickelungen giebts,
Schöpfungen, Zerstörungen;
Spielend gleichsam wirket er dieß,
Der höchste Schöpfer für und für.

Nach diesen aufgestellten Welt- und Lebensansich-
, wie wir sie in Menu's Kosmogonie antreffen,
es nun wohl keinem Zweifel unterworfen, daß sich
s indische System der Emanation auch in der ältesten
stalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe
s Fatalismus ganz und gar nicht freysprechen lasse.
nn dieselben fatalistischen Ansichten und Vorstellungs-
en begegnen uns auch überall in den Vedas selbst,
gleichfalls das ganze System der Emanationen auf
alistischen Grundbegriffen von Vorherbestimmung und
hicksal beruht. Man vermißt auch da alle wahrhaft
tliche und sittlichreligiöse Bedeutung und Tendenz in
stimmung der höchsten Begriffe von dem Urwesen
d Urgeiste, von seinem Verhältniß zur Welt, als
chöpfer und Ordner und Regierer des All', und von
em, die Vernunft befriedigenden Endzwecke der Schöp-
ng. Das höchste Wesen selber wird vielmehr dem
chicksale unterworfen in seinen, dem Gesetze der Noth-
ndigkeit folgenden stufenweisen Entwickelungsformen.
enn es wird da unter andern von ihm gesagt: Atma,
gleich frei vom Scheine, wird doch, wenn er mit
laja und Prakrat (der Trimurti seiner Qualitäten)
h mischt, überwunden, und ist nun in die Fessel
s Ichs gefallen, indem er, der Maja wegen in
elen Gestalten erscheinend, dem Schicksale des Wer-

dens, der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit in dieſen ſtets wechſelnden und täuſchenden Formen, als den ſinnlichen Offenbarungen ſeines, an ſich unwandelbaren und unvergänglichen Weſens, ſich unterworfen hat. Dieſes Unbeſtändige in dem unaufhörlichen Wechſel und Wandel der Geſtalten wird in den Upaniſchaden durch das Bild eines Baumes vorgeſtellt, mit welchem die Welt, als die Form von Brahm, verglichen wird. Die ganze Welt, heißt es an einer Stelle, iſt Geſtalt von Brahm, ſie gleicht einem Baume unbeſtehend genannt, ſeine Wurzel aufwärts in Brahm, die drei Qualitäten (der Schöpfungs- Erhaltungs- und Zerſtörungskraft) drei Stämme, die fünf Elemente Zweige, ſeine Blätter in beſtändiger Bewegung, und das Licht des gebundenen Brahm die Sonne. In der ſo entſchiedenen fataliſtiſchen Bedeutung und Tendenz des älteſten indiſchen Religionsſyſtems der Emanation iſt nun auch vornehmlich der Punct des Ueberga-

dem Wischnuismus, nach deren obersten Gottheiten die beiden Hauptsecten der Indischen Volksreligion sich unterscheiden, als Verehrer des Shiva oder des Wischnu.

Wie das Eine unerzeugte und an sich rein intelligible göttliche Wesen, Brahm oder Parabrahma der Atma genannt, aus welchem, als der ewigen Urquelle desselben, alles Daseyn geflossen, wodurch dasselbe in der Form des Universums sich objectivirt und auf eine sinnliche Weise manifestirt, der Gegenstand der ältesten esoterischen Priesterreligion und Religionsphilosophie ist: so sind Brahma, Shiva und Wischnu, als die drei obersten Devas mit ihren Devanis die Gegenstände der indischen Mythologie, zu welcher die Volksreligion, als eine Dichterreligion, sich gestaltet und ausgebildet. Und wie die Veda's nebst dem Gesetzbuche Menu's die Quellen der alten indischen Theogonie sind: so die Puranas und die großen epischen Dichterwerke die Hauptquelle der indischen Mythologie. Von den großen innern Reichthum der Mythen, aus deren buntem und üppigem Gewebe der Inhalt der indischen Volksreligionen im Shivaismus und Wischnuismus besteht, haben wir hier für unsern Zweck nur dasjenige herauszuheben, wodurch beide einerseits als polytheistische Religionen, von der alten, auf Monotheismus gegründeten Religionslehre der Vedas, und andrerseits zugleich von einander selbst sich unterscheiden.

Der gemeinsame Charakter der gedachten Volksreligionen und ihre darauf sich gründende Verschiedenheit von jener alten Religionslehre der Vedas, besteht im Wesentlichen nach darin, daß in diesen mythologischen Religionssystemen der Pantheismus unter der Form eines solchen Systems der Naturvergötterung erscheint, in welchem die Gegenstände der Natur- und der Geisterwelt, nicht als bloße sinnliche Offenbarungen des Einen und ewigen, selbstständigen Wesens, und als bloße Personificationen der verschiedenen Kräfte, Attribute und Verhältniße desselben zum Universum, als seiner Form und Emanation, sondern als gött-

liche Persönlichkeiten selber vorgestellt und verehrt werden.

Aus der Dreiheit von bloßen Grundkräften des absolut Einen selbstständigen Wesens macht die Volksreligion eine Trimurti von göttlichen Persönlichkeiten, die in der Reihe der Gottheiten dieser Religion als die drei großen Devas oben an stehen, und denen, als männlichen Gottheiten, drei weibliche oberste Gottheiten als die drei höchsten Devanis zugesellt werden. Unter diesen drei höchsten Gottheiten sind indessen nur Shiva und Wischnu Gegenstände der Volksreligion und des äußern Cultus derselben geworden, da, wie Heeren treffend bemerkt, Brahma, weil man keine Incarnation von ihm hat, auch eben darum für die Poesie wenig brauchbar war. — Welche zahllose Reihe von männlichen und weiblichen Göttern, die alle von den jetzigen Indiern als solche anerkannt und verehrt werden, sich nun noch an jene drei obersten Gottheiten anschließt, darüber können wir uns aus denjenigen neuern Werken belehren, die eine ausführlichere und genauere Darstellung des Systems der indischen Mythologie enthalten.

Das also haben beide Volksreligionen des Wischnuismus und des Shivaismus mit einander gemein, daß beide, im Gegensatze mit jener ursprünglichen reinern, auf der Grundlage des Monotheismus beruhenden Religionslehre, in ein System der absoluten Vielgötterei, ja, der Allgötterei ausgehen. Aber dieses ihres gemeinschaftlichen polytheistischen Charakters ohngeachtet, unterscheiden sich doch auch beide wiederum darin von einander, daß in dem einen offenbar die materialistische, in dem andern dagegen die ihr entgegengesetzte idealistische Tendenz die vorherrschende ist.

Wie nämlich der dem Shivaismus eigene Charakter uns vorgestellt wird: so erscheint er offenbar als ein Pantheismus von der materialistischen Art durch seine Vergötterung und Verehrung der zerstören-

den und wieder erzeugenden Naturkraft, welche die alte Lehre von der dreifachen Grundkraft mit in ihren Begriff von dem höchsten Wesen aufgenommen, und nebst der erschaffenden und erhaltenden in Eins verknüpft hatte, und die nun hier unter dem persönlichen Charakter der höchsten zerstörenden Gottheit auf den Thron der Weltherrschaft gesetzt wurde. Dieser materialistische Pantheismus der ältern Volksreligion, welcher als eine Religion des grobsinnlichen Cultus der wilden Naturkraft, jede Art von Aberglauben, insbesondre den astrologischen, verbunden mit allen Künsten der Verschwörung, zu seinem Gefolge hatte, erkannte und verehrte an der Stelle des, über die Natur erhabenen, selbstständigen göttlichen Wesens, in der Person des Shiva die bloße Naturkraft als das Göttliche. Und der Dienst dieses Shiva, welcher den Lingam, dieses Bild des Todes und des Lebens, bringt, und der furchtbaren Kali, an deren Altären blutige Opfer fallen, bietet uns, wie Fr. Schlegel und Andere, diesen irreligiösen Dienst schildern, zu welchem der Mensch von der Verehrung des wahren Gottes herabgesunken, Bilder des Todes und der Wollust, blutige Menschenopfer und bachantische Zügellosigkeit in einem grausen Gemisch dar, indem jene wilde Naturkraft bald als allvernichtende Zerstörung, bald als Zeugungskraft der Natur, als eines unendlichen Thieres, aufgefaßt wurde.

Diesen grobsinnlichen Cultus einer durchaus materialistischen Religion, dessen so weit sich verbreitende Herrschaft den verderblichsten Einfluß auf das sittliche und religiöse Leben äußern mußte, zu läutern, zu verfeinern und zu vergeistigen, tritt der Wischnuismus dem Shivaismus, als ein Reactionssystem des Idealismus entgegen. — Nach Fr. Majer's Ansicht ist es nicht unwahrscheinlich „daß der Brahmaismus in einer ihm abgenöthigten geistigen Gegenwirkung gegen die materialistischen Ansichten des Shivaismus sich allmählig folgerecht in den Wischnuismus verwandelt haben könne.“ So viel geht aus der Vergleichung

des Charakters beider Volksreligionen, jener ältern und dieſer neuern hervor, daß die letztere die im Brahmaismus enthaltenen Grundſätze und Grundanſichten des Idealismus gegen die materialiſtiſchen Lehren der erſtern hervorhob und geltend machte. Denn wie in der Perſon des Gottes Shiva nichts als die wilde, keinem moraliſchen Geſetze und Zwecke in ihren Zeugungen und Zerſtörungen unterworfene Naturkraft, als das höchſte und allein göttliche erkannt und verehrt wurde: ſo dagegen in der Perſon des Gottes Wiſchnu die, den Ausbrüchen dieſer wilden Naturkraft, als der feindlichen, böſen Grundkraft, entgegenwirkende moraliſche Willenskraft, gerichtet auf Erhaltung und Beförderung des Guten. An dem Urſprunge und der Ausbildung dieſer neuern, die ältere reformirenden Volksreligion des Wiſchnuismus zeigt ſich unverkennbar der Einfluß, den die dualiſtiſche Lehre von den zwei Principien auf die Entſtehung und Ausbildung derſelben gehabt hat. Der Zweck aller Incarnation des Wiſchnu iſt kein anderer, als in den Kampf zu treten mit den Mächten des böſen Princips; und überall, wo dieſer wohlthätige Gott, in irgend eine ſeiner Incarnationen gekleidet, in einer menſchlichen oder auch thieriſcher Geſtalt ſichtbar auf Erden erſcheint, da geſchieht es, um im ſiegenden Kampfe mit den Mächten der Finſterniß und des Böſen, der moraliſchen Willenskraft in Wiederherſtellung und Erhaltung des Guten die Herrſchaft wieder zu erringen und zu ſichern. — Der Kampf mit dem Böſen beginnt mit der erſten Incernation Wiſchnu's als Kriſchna, welcher durch den Sieg des Guten über das Böſe verherrlicht wird.

III.

Der orientaliſche Pantheismus in ſeiner eigenſten Geſtalt als abſolute All-Eins- und Indifferenzlehre.

Wie überall, wo die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter den beiden Formen eines Syſtems der Emanation

und der Immanenz erscheint, der Unterschied zwischen beiden nicht zu verkennen ist, so sehen wir dieselbe Verschiedenheit auch insbesondre deutlich und bestimmt hervortreten in eben den beiden Formen, welche die nämliche Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Religionssystemen des Orients angenommen. Wir haben die Emanationslehre als die älteste Form erkannt, dagegen werden wir den eigentlichen Pantheismus, mit Fr. Schlegel, Carl Ritter und andern, wohl für die jüngste Form halten, und ihr daher erst hier ihre Stelle anweisen dürfen. Von dieser vierten und letzten Stufe in den Formen der Religionsentwickelungen des alten Orients, dem eigentlichen Pantheismus, urtheilt Carl Ritter (in seiner Vorhalle Europäischer Völkergeschichten) mit Recht, daß diese Lehre nie eine Volksdenkart seyn konnte, sondern nur das weit spätere, schon ausgeartete Werk menschlichen Wissens und Witzes sey, ein wissenschaftlicher Unglaube, der auf demselben Abwege des Materialisten stehe, der im Naturdienste befangen ist, welcher die Werke (Geschöpfe also) statt des Schöpfers verehrt, indeß dieser, der (eigentliche, strenge) Pantheist, noch tiefer, nicht des Schöpfers, sondern sein eigenes, des Menschen Machwerk, zum Götzen mache, den er verehrt. Wohl sinkt der eigentliche Pantheist noch tiefer von der Verehrung des wahren Gottes herab. Denn das, was er zum Götzen macht, den er statt des höchsten göttlichen Wesens über ihm, vergöttert und anbetet, ist sein eigenes Selbst, seine Ichheit, die er, den Gott über ihm verläugnend, für Gott hält; oder es ist wohl gar nur ein abstracter, negativer Begriff, der Begriff der leeren, das wahrhaft-reale Seyn und Leben Gottes über der Natur, ja selbst sein eigenes Seyn und Leben in Nichts auflösenden Indifferenz, den er an die Stelle des Göttlichen setzt. —

Diese gehaltlose Lehre des eigentlichen Pantheismus kann darum aber auch eben so wenig und noch weniger für ein System der reinen Vernunftreligion, als für ein System der Naturreligion gelten. — Der

Grundbegriff dieſer Lehre, daß Alles Eins ſey, in der abſtracten und negativen Bedeutung dieſer All-Einheit, als abſoluter Einerleyheit und Indifferenz, iſt mehr nicht als das Product des, von allem Poſitiven und Realen abſtrahirenden, Verſtandes, vor deſſen Abſtraction ſich Alles Leben und Seyn in das leere Nichts auflöſt.

Als eine ſolche Lehre der abſoluten Indifferenz wird uns vornehmlich die eſoteriſche Lehre der neuen Buddhiſten beſchrieben, deren Urheber, dem Fo der Chineſen, die Behauptung zugeſchrieben wird: das Erſte und Letzte ſey das Leere, oder das Nichts; und es beſtehe die eigenthümliche Eßenz dieſes Weſens der Weſen darin, daß es nichts wirke, nichts denke, nichts begehre, darſtellend eine reine Subſtanz ohne allen Wandel.

Als ein noch älteres und ganz reines Syſtem des Pantheismus wird uns von Fr. Schlegel dasjenige genannt, welches in der merkwürdigen Zahlenphiloſophie der Chineſen enthalten iſt, ſo wie dieſelbe in dem alten Y—king, dem Buche von der Einheit, vorgetragen wird. Nach dieſer Lehre löſet ſich allerdings alles in ein gehaltloſes Zahlenſpiel auf. Das große Eins, Tao (Vernunft) genannt, erzeugt das Eins, wie dieſes die Zwei, und dieſe die Drei erzeugte. — Dieſes große Eins, auch Toï—ki, der große Gipfel genannt, iſt nun dasjenige, von dem alles ausgeht, wo aber auch alles Unterſcheiden und Beſtimmen aufhört; dieſes All-Eine alſo zu denken als die abſolute Indifferenz, oder als das Weder—Noch. — Nach der Beſchreibung, die uns Friedrich Schlegel von dieſer alten, aus dem Y—king zu ſchöpfenden Zahlenphiloſophie der Chineſen gibt, wird das große Eins in zwei entgegengeſetzte Grundweſen zertheilt, aus deren mannichfachen Verbindungen und Zuſammenſetzungen alles beſteht, nach einem feſten Mechanismus und blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird.

Die beiden Grundweſen oder Grundkräfte, in welche das große Eins zertheilt wird, und aus deren einfachen und verdoppelten Combinationen das ganze Syſtem

dieſer Zahlenſymbolik fortſchreitend ſich bildet, beſtehen aus einem Poſitiven und einem Negativen. Das Poſitive, Yang genannt, wird bezeichnet in dieſem Syſtem als das Vollkommene, Männliche, Thätige, nach de Guignes als Licht und Bewegung: das Negative, Yn, als das Unvollkommene, Weibliche, Leidende, und im Gegenſatze mit Licht und Bewegung, als Finſterniß und Ruhe. Da dieſes Syſtem einer Zahlenſymbolik alles aus den mannichfachen, einfachen und verdoppelten Combinationen des Yang und Yn entſtehen und beſtehen läßt: ſo löſet ſich hier allerdings alles in ein bloßes, nach einem feſten Mechanismus und nach blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird, fortſchreitendes Combinationsſpiel mit Zahlen auf, wonach denn freilich, philoſophiſch ausgeſprochen, alle ſcheinbare Individualität nur zu einer Verſchiedenheit des Grades und der Zuſammenſetzung gemacht wird.

Dieſe alte orientaliſche All-Einslehre iſt demnach ein Pantheismus in dualiſtiſcher Form durch den Begriff einer Duplicität von Grundweſen und Grundkräften in dem abſoluten All-Einen. Dieſe dualiſtiſche Form weiſet unverkennbar auf ihren Urſprung aus dem Dualismus hin, durch eine ſpätere Umdeutung und Ausartung deſſelben. Denn ſobald die Lehre von den zwei Principien nicht mehr Religion, ſondern Syſtem war, konnte, nach Fr. Schlegels Bemerkung, der Gedanke, die beiden Grundkräfte, in ein Höheres zu vereinigen und aufzulöſen, kaum ausbleiben.

Aber auch die Vedanta-Lehre, als deren Urheber Vyaſa genannt wird, und die in dem, dieſem Sammler der Vedas zugeſchriebenen berühmten Lehrgedichte Bhagavat Gita, einer Hauptquelle der Indiſchen Religionsphiloſophie, herrſcht, zeigt ſich uns unter dem Charakter eines reinen, vollkommenen Pantheismus. Woher denn nun dieſer Pantheismus in derjenigen eigenthümlichen Geſtalt, welche die Vedantalehre ihm gegeben? — Gewiß deutet der Name der Lehre ſowohl

als der Name ihres Verfassers, der zugleich für den Sammler der Vedas und für den Lehrer des Jaiminis gehalten wird, so bestimmt darauf hin, daß die Quelle, woraus diese Lehre geflossen ist, keine andere sey, als die Vedas selbst. Wie wir demnach den Ursprung jenes alten Chinesischen Systems des Pantheismus in einer spätern Umdeutung und Ausartung der alten persischen Lehre von den zwei Principien finden konnten: so werden wir die Entstehung des Pantheismus der Vedantalehre gleichfalls nur in einer Umdeutung des alten ursprünglichen, durch die Vedas geheiligten, indischen Systems der Emanation zu suchen haben. Und wie leicht war eine solche Umdeutung; — wie leicht der Uebergang von der Emanationslehre zu einem reinen vollkommenen Pantheismus, als absoluter All-Eins- und Indifferenzlehre. Den Punct dieses Ueberganges fand die Speculation in den Aussprüchen und Aeußerungen über Gott und dessen Verhältniß zur Welt, die so leicht und ungezwungen auch im Sinne des eigentlichen Pantheismus sich deuten ließen, ja sogar die consequente Speculation zu der streng pantheistischen Lehre, das im Grunde Alles Eins, alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen dagegen Nichts sey, unvermeidlich hinzuführen schienen.

Die Welt ist Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. Das ist die Grundlehre der Vedas, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend. Aber diese Welt, als Form von Brahm, was ist sie, beim Licht der Wahrheit betrachtet, anders, als eine Welt bloßer Erscheinungen oder vielmehr nur des bloßen Scheins und der Täuschung! Denn was bloße Form von Brahm ist, das ist alles eitel und nichtig, unterworfen einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens. Und der Grund von der Scheinexistenz dieser vergänglichen Welt mannigfaltiger Formen liegt in der Maja, um derentwillen das All-Eine ewige und unwandelbare Wesen in vielen Formen erscheint, in die es herausgegangen ist. Dieser Weltan-

ſicht zufolge löſet ſich demnach alles in Nichts auf und die ganze Lehre von der Schöpfung, von den zahlloſen Weltentwickelungen und Zerſtörungen und dem ewigen Kreislaufe der Dinge: von den Emanation derſelben aus Gott, und der Rückkehr zu ihrer Quelle, erſcheint hiernach als ein Gegenſtand der Täuſchung und des bloßen Scheines. Wer von dieſem Standpuncte aus die Welt der Formen betrachtet und ihre Scheinexiſtenz erkennt, erblickt alſo in Allem, was zur Welt gehört, nur Nichtiges und Unwahres. Alle Zweiheit und alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und der Wechſel ihrer Zuſtände, ihr Entſtehen und Leben, wie ihr Untergang und Tod — das Alles ſchwindet vor ſeinem Blicke als ein bloßer Schein dahin. Zu dieſer Höhe — dem Standpuncte der Erkenntniß des Wahren und allein Seyenden, außer welchem alles ein an ſich Nichts iſt, gelangt der Weiſe, welcher weiß, daß außer Atma nichts iſt, als nur Vergängliches und Nichtiges. Dieſer Weiſe, den die wechſelnden Zuſtände des Lebens, Exiſtenz und Geburt, Wachsthum und Altwerden, Abnehmen und Tod nicht faſſen, heftet ſich darum auch an nichts, hat nicht Furcht noch Freude; er iſt weder von irgend etwas geſchieden, noch mit irgend etwas verbunden; für ihn iſt nicht Tag noch Nacht nicht Ich noch Du, nichts als Atma, Brahm iſt ihm Alles. Gott wiſſend iſt er Gott; von der Menge gelöſt d. i. von der Welt gänzlich abgeſchieden und von den Täuſchungen der Maja befreit, iſt er mit der ewigen Einheit Eins geworden; er iſt Brahm ſchon in dieſem Körper, den er darum eben ſo gleichgültig verläßt, wie die Schlange die Haut abſtreift. Er hat mit Atma, Atma erlangt, und dieſer ſelbſt, mit dem er Eins geworden, zeigt ihm ſeine Geſtalt. — Die zu dieſer Höhe, zu welcher nicht jeder gelangt, ſich erhoben, das ſind, wie ſie im Oupnek'hat genannt werden, die Kiani oder Unitarier, die den Weg zu Brahm nicht erſt zu gehen haben, da ſie ſelbſt ſchon Brahm ſind.

Dieſelbe Lehre nun, welche als eine Lehre der ab-

soluten All-Einheit des Seyns und der absoluten Indifferenz im Gegensatz mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen, als eines täuschenden Scheines, ohne Wahrheit und Wesenheit zu dem Standpuncte einer rein pantheistischen Weltansicht führt und in dem Oupnek'hat die Wissenschaft der Unification genannt wird, ist nun eben die Lehre der Vedantaphilosophie, wie sie insonderheit im Bhagavat-Gita als eine Lehre von der unwandelbaren ewigen Einheit- und von der Nichtigkeit und bloßen Scheinexistenz der gesammten Erscheinungswelt, vorgetragen wird. Wir können hier unsre Leser auf die vollständige und kritische, von A. W. v. Schlegel bearbeitete Ausgabe dieses didaktischen Gedichts verweisen. Aber auch schon die, von Fr. v. Schlegel (in seiner mehrerwähnten Schrift: über die Sprache und Weisheit der Indier) aus diesem philosophischen Gespräche ausgehobenen, für die Philosophie merkwürdigsten, Stücke sind hinreichend, uns eine genügend klare und bestimmte Ansicht von dem reinen und vollkommenen Pantheismus dieser Vedantaphilosophie zu gewähren. Wir bemerken hierzu noch dieses: daß nach der Ansicht dieser absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre, für welche alle Dualität, alle Vielheit und Differenz, wie aller Wechsel und Wandel der Formen des Endlichen in der Erscheinung negirt und als an sich nichtig aufgehoben ist, auch damit zugleich der Gegensatz und innere Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen vor dieser Ansicht dahin schwindet, indem ja auch dieser Gegensatz, wie alle andere Gegensätze, zu den an sich nichtigen and vergänglichen Formen des Endlichen gehört, die in Beziehung auf die ewige und unwandelbare Einheit des allein Wahren und Seyenden als ein bloßer Schein, von ihm selber hervorgebracht, aus ihm entstehen, und in ihm auch wieder vernichtet werden.

Mit Aufhebung des innern und realen Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen, so wie überhaupt mit Aufhebung und Verläugnung der Individualität der einzelnen Weltwesen, ihres wirklichen Seyns

und Lebens aus Gott, und ihrer Rückkehr zu demselben, als einer leeren, täuschenden Erscheinung, stellt sich dieser Pantheismus unter dieser Form einer absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre in einen Widerspruch mit jener alten indischen Lehre von der Emanation, so daß der Unterschied zwischen beiden Systemen nicht zu verkennen ist. Auf diese Verschiedenheit wird insbesondere auch sehr entschieden hingedeutet an einer merkwürdigen Stelle, die in dem Bhagavat Gita sich findet, in welcher die alte, dem Emanationssysteme eigenthümlich angehörige Lehre der Vedas von den drei, nach den Stufengraden ihrer Vollkommenheit zu unterscheidenden Welten, der Welt der Wahrheit, der Welt des Glanzes oder Scheines, und der Welt der Dunkelheit, geradezu als eine unwahre und trügliche Lehre verworfen wird, indem diese Dreiheit doch nichts weiter sey, als eine Täuschung und bloße Erscheinung.

Hier ist diese Stelle nach der Schlegelschen metrischen Uebersetzung:

Welche Naturen nun wahrhaft,
scheinbar nur, oder finster sind,
Aus mir sind, wisse, auch diese,
nicht ich in ihnen, sie in mir.
Durch die Täuschung nun dieser
drei Eigenschaften ist ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich,
der über jenen, unwandelbar.
Göttlich ist sie, die Welten schafft,
meine Täuschung, wird schwer besiegt:
Aber die, welche mir folgen,
schreiten über die Täuschung hin.

Eine andre von Schlegel angeführte Stelle, die jener zur Parallelstelle dient, erklärt sich zugleich ausdrücklich gegen die Vedas selbst in Ansehung der in denselben herrschenden Ansicht von den drei Welten oder drei Eigenschaften.

Die Vedas gehn auf drei Wesen;
Nicht von drei Wesen
sey, o Freund!

Nicht zweifach, sondern wahrhaft stets,
unbestrebt, geistig sey!

Wenn Bhagavan, der hier als Lehrer des Orjun die Gottheit in der Person des Krischna repräsentirt, unter andern in jener zuerst angeführten Stelle sagt: „Aus mir sind, wisse, auch diese (die drei Welten nämlich,) nicht ich in ihnen, sie in mir:" so ist mit dieser Vorstellungsart das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz auf eine Art und in einem Sinne bestimmt, wonach alle eigene Individualität und alles Fürsichbestehen der einzelnen Weltwesen völlig aufgehoben wird. Es findet hiernach überall durchaus keine Trennung des Endlichen vom Unendlichen statt, also auch nicht durch Emanation. Die Welt ist auf keine Weise von Gott geschieden und verschieden. Er ist nicht in den Dingen, als ob sie, aus ihm emanirt, etwas Eigenes für sich Bestehendes wären, vielmehr sind sie alle in ihm, und bleiben in ihm. Daß sie aber alle in ihm nicht als etwas Reelles, sondern als ein bloßer von ihm selbst erzeugter Schein existiren darüber belehrt uns eine andere Stelle wo es heißt.

„Göttlich ist sie, die
Welten schafft, meine Täuschung,
wird schwer besiegt;
Aber die, welche mir folgen,
schreiten über die Täuschung hin.

Dasselbe sagt eine andre Stelle aus, die dieser zur Parallelstelle dient:

„Ungeboren, unwandelbar bin ich,
auch aller Wesen Herr;
Mein eigen Wesen beherrschend, entsteh' ich durch den eigenen Schein."

Der an diesen Stellen dargelegten Vorstellungsart zufolge ist sonach Gott ein Reales, wahrhaft Existirendes, lediglich sofern er von Seite seines ewigen und unwandelbaren absolut Einen und identischen Wesens betrachtet wird; sofern aber als die Totalität

der in ihm begriffenen einzelnen Weltwesen ihrer Veränderungen und ihres Lebens, nichts als ein Gegenstand der Täuschung und des Scheines; denn diese der Maja zuzuschreibende Täuschung ist ja nur eine Wirkung der Weltschaffenden Kraft Gottes die im Grunde und in der Wahrheit nichts Wirkliches außer sich hervorbringt, sondern in dem Hervorbringen, wie in dem Wiedervernichten der wechselnden Formen in der Welt der Erscheinungen, immer nur ein täuschendes Spiel mit ihrem eigenen, von ihr selbst erzeugten Scheine treibt.

Wer nun dieses göttliche Entstehn und Thun wohl erkennt nach der Wahrheit Grund (d. i. als eine blos täuschende Erscheinung) und nur an dem Einen stets festhält, der geht, nach der Verheißung derselben Lehre, als frommer, Gotterfüllt, wieder in Gottes Wesen ein; oder vielmehr er hat, mit Gott die Einung vollendend, indem er überall nur Gott und Alles in Gott erblickt, das Wesen Gottes schon erreicht, und damit zugleich die höchste geistige Ruhe, die in Gott ist.

Ein solcher gehört demnach zu den Kianis oder Unitariern, welche nicht meditiren über Wissenschaft und äußere Werke; die alles Verlangen im Herzen ausrotten, auftauchen aus dem Meere guter und böser Werke, Wollen ablegen und Gedanken, und Brahm allein betrachten. Diesen Unitariern, die allen Willen außen und innen in sich ziehen und fesseln, außer dem nach Gott; — die Gelüste, Zorn, Kälte, Hitze, Freude, Trauer, Liebe und Stolz verlassen, verschwindet diese Welt, und auch die des Paradieses; sie werden nicht kleiner oder größer durch Werke. Gott allein wissend und wollend, und wissend, daß außer Gott nichts ist, sind sie Gott."

Dieselbe theoretische und praktische Weisheitslehre, welche in den Vedas die Wissenschaft der Unification genannt, und als die alte, von Brahm selbst den alten Rischis geoffenbarte Lehre gepriesen wird, finden wir nach allen ihren Grundzügen wieder in dem Pantheismus derjenigen Mystiker und Theosophen welche

zu der Muhammedaniſch-perſiſchen Secte der Sufi gehören. Die Quelle, woraus dieſe myſtiſchen und theoſophiſchen Pantheiſten die Grundlehren ihres Pantheismus geſchöpft haben, iſt daher wohl nicht zu verkennen. Jene alte Lehre, welche dieſe neuern Pantheiſten ſich angeeignet, iſt die nämliche, welche der gelehrte Jeſuit und erfahrne Miſſionair, der P. Coeur-Doux unter dem Namen des Syſtems der Adouitam, welches nur Ein Weſen anerkennt, als das eine von den beiden Hauptſyſtemen über die Welt und deren Urheber nennt, in welche ſich die gelehrten Brahmanen getheilt, welche entweder zu dieſem, oder zu dem ihm entgegengeſetzten Syſtem der Douitam, wonach es zwei Weſen (Gott und die Welt) gibt als dem herrſchendſten Syſtem, ſich bekennen. S. Oupnek'hat I. 418—421, woſelbſt die von dem erwähnten P. C. D. gegebene Beſchreibung des Syſtems der Adouitam zu finden iſt.

Um uns von der Uebereinſtimmung dieſer neuern mit jener alten pantheiſtiſchen Lehre der Unification zu überzeugen, dürfen wir nur die weſentlichen Hauptpuncte darlegen und zuſammenſtellen, die wir in dem, aus morgenländiſchen Quellen geſchöpften Werke finden, durch welches uns nur erſt noch neuerlichſt der gelehrte orientaliſche Alterthumsforſcher Dr. Prof. Tholuck, zu einer nähern Kenntniß dieſer muhammedaniſch pantheiſtiſchen Theoſophie der Perſiſchen Sufi geführt hat.

Daß nichts außer Gott ſey, das iſt auch der Grundgedanke der geheimen Lehre und Wiſſenſchaft der Sufi, als eine vortreffliche Lehre von ihnen geprieſen. Mit klaren und beſtimmten Worten wird dieſer Gedanke des Seyns und Weſens Gottes, als des Einen und einzigen Weſens und Seyns ausgeſprochen von Aſiſi in der Stelle, die Prof. Tholuck (Ssufismus S. 141) angeführt hat, und welche wir hier wörtlich herſetzen wollen:

„Noscat, cujus animus dubitationibus excruciatur, essentiam non esse nisi unam; nam Deus solus, qui occultus occultans, simulatque praesens est,

olus Egoitate dignus, cujus ad latus Dualitas
; nec Ego, nec Tu, nec Nos exsistit; siquidem,
a in Unitate distinctio nulla praebeatur, Ego,
Tu et Ille idem sunt etc."

Eine Parallelſtelle von dieſer iſt die, wo derſelbe
i die nämlich Ueberzeugung ausſpricht und gegen
nloſe, abſurde Behauptung derjenigen geltend macht;
e laut und ausdrücklich bekennen, daß ſie entweder
ſeyen, oder daß ihnen doch göttliche Ehre gebühre.
ergleicht nämlich daſelbſt (S. 152. 153.) alles
iduelle menſchliche Daſeyn mit einem bloßen, im
gel geſehenen Bilde einer Perſon, und mit einem
i Wiederhalle von der, in dem weiten Gebiete des
inzig und allein exiſtirenden, Gottheit. Dieſe Vor-
ngsart war es nun aber, zu welcher ſich gewiſſe
tarier (Uniti) bekannten, welche von ihrer,
ſelber beigelegten Göttlichkeit gewiß waren, nach-
ſie durch Annihilation und Abſorption ihres indi-
llen perſönlichen Seyns und Lebens ſich ganz in
Weſen der Gottheit verſenkt hatten. Für ſie gab
ine Dualität; — keine Vielheit und Mannigfaltig-
einzelner endlicher Weſen, die alle ſich für gleich
iche Weſen ausgeben möchten.

Wenn nun hiernach keinem andern Dinge, außer
, die Exiſtenz zukommt; in dem weiten Gebiete
Univerſums alſo nichts iſt außer Gott: was iſt
dieſe Welt in der Vielheit und Mannigfaltigkeit
wechſelnden Daſeynsformen — was iſt und was
ſie anders ſeyn. als ein bloßer täuſchender Schein
wahre Weſenheit und Exiſtenz? Nach der Welt-
ht des myſtiſchen Pantheismus der Suſi wird
Allheit der Dinge auch wirklich keine andere als
blos metaphoriſche Weſenheit, die Weſenheit bloßer
er, beigelegt. Denn ſie iſt nichts als Täuſchung
Schein; ein bloßes, höchſt ergötzliches Spiel, wel-
auch nach der Lehre der Suſi, der Schöpfer der
t der Dinge ſich ſelbſt macht, indem er ſpielend
ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Wohlgefallen und nach

Belieben, die verſchiedenen Weſen, die nichts anders als ſeine eigenen Gedanken ſind, bald erzeugt, bald wieder vertilgt. Daß außer Gott nichts wahrhaft exiſtire, indem alle einzelne endliche Weſen ein an ſich Nichts ſeyen, darüber erklärt ſich derſelbe Aſiſi noch an mehrern andern (von Prof. Tholuck in der mehrgedachten Schrift angeführten) Stellen, in den Worten: „Suche in dieſem All der Dinge keine andere als eine bloße metaphoriſche Exiſtenz, d. i. die Exiſtenz bloßer Bilder; da ſie durchaus nichts weiter iſt, als ein eitles, zum Scherz getriebenes höchſt ergötzliches Spiel (ſ. Ssufismus S. 162.) Und auf eine eben ſo klare und unzweideutige Weiſe ſpricht dieſer berühmte Lehrer der Sufi, Aſiſi, ſeine Meinung und Anſicht von der Nichtigkeit und Unweſenheit der einzelnen endlichen Dinge und ihrer Geſammtheit aus, wenn er die imaginäre Allheit der Dinge, mit einem, in einem Kreiſel herum gedachten Puncte vergleicht, welcher durch ſein bloßes Herumdrehen im Kreiſe den Schein eines Kreiſes erzeugt, während er doch immer nur derſelbe Eine und einfache Punct bleibt. Wem es aber, ſetzt er hinzu, noch zweifelhaft ſcheinen ſollte, daß dieſe Allheit der Dinge nichts weiter ſey, als ein von der Einbildung erzeugter Betrug, der bedenke doch nur das Eine: ob denn wohl mit der Einheit zugleich eine Zweiheit exiſtiren könne. Darum muß, man auch annehmen, daß jene Vielheit und Mannigfaltigkeit durch das Chamäleon einer möglichen Welt (wie die Welt in Beziehung auf Gott zu nennen iſt) hervorgebracht werde. Das, worauf die mannigfaltigen Bilder und Geſtalten aufgetragen und abgebildet ſind, iſt nach ſeiner Vorſtellungsart, das abſolut Privative, d. i. die abſolute Privation und Negation des göttlichen Weſens und Seyns, dieſem Einen Weſen und Seyn als das Unweſen und das Nichtſeyende entgegenſetzt. Wohin man nun ſich wenden möge, wird man entweder Materie oder verſchiedene Formen als Accidenzen der Materie erblickten. Da nun weder dem einen noch dem andern, weder der

Materie als der Subſtanz, noch einem Accidenz derſelben, eine Realität zukommt; ſo kann man auch nicht läugnen, daß das alles eine bloßes Privatives ſey. Von dem Standpuncte der geheimnißvollen Wiſſenſchaft (nämlich der myſtiſchen Unification, als einer Wiſſenſchaft der abſoluten Einheit und Indifferenz) aus betrachtet, iſt demnach das ganze Weſen dieſer Welt, ſobald man das Eine göttliche Weſen aufgehoben hat, nichts als eine bloße Privation (ein nihil privativum.) Da das Eine und alleinige Weſen zugleich die unendliche, alles Seyn und Weſen umfaſſende und in ſich vereinigende Fülle iſt: ſo iſt klar, daß alle Erſcheinungen, die ſich unſrer ſinnlichen Anſchauung darſtellen, nichts als bloße Phantasmen ſind, weſenloſe Bilder der bloßen Einbildung, die der Wirklichkeit ermangeln: und daß auch nach die Exiſtenz der geſammten Natur der Dinge nur eine metaphoriſche iſt, Alles nichts als ein eitles leeres Spielwerk. Nach der Vorſtellungsart deſſelben Siſi beruhet die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge lediglich auf den verſchiedenen Verhältniſſen, welche dieſe Dinge untereinander ſelbſt haben. Von dieſen Verhältniſſen abgeſehen ſind alle Dinge, an ſich betrachtet, Eines Weſens oder von gleicher Subſtanz, und werden darum auch, weil ſie alle Eines Weſens ſind, die Einheit Gottes anſchauen. Zu dieſem myſtiſchen Anſchauen gelangten ſchon hier im Leben die alle, welche durch Annihilation und Abſorption ihrer eigenen Individualität und Perſönlichkeit ihre menſchliche Natur in die göttliche umgewandelt wähnten. Durch die innigſte Einigung (per Unitionem) mit Gott Eines geworden, war für ihr Bewußtſeyn ihr Seyn und Leben in dem Seyn und Leben Gottes aufgegangen. Zum Ziel dieſer vollkommenen Einheit und Identität mit dem göttlichen Weſen führt der Weg, welchen der Suſi Aſiſi dem nach dieſem Ziele Strebenden anweiſet, und das Mittel der vollkommenen Vereinfachung der Seele der Plotiniſchen ἁπλωσις welches er ihm in den Worten zur Befolgung empfiehlt: „Exuere eum oportet

sorditiem et squalorem forte ei adhaerentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem. His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias: cunctas uniuersim cogitationes abjice atque expelle; tum mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen." (nach Tholucks Ueberſetzung S. 89.) Nach Vertilgung nicht blos des Thieriſchen ſondern auch des Menſchlichen, d. i. aller menſchlichen Gedanken, Gefühle und Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechſel, und damit zugleich der Annihilation des ganzen individuellen und perſönlichen Bewußtſeyns ſelber, zu dem überſchwenglichen Bewußtſeyn der Einheit und Identität ihrer ſelbſt, als der Erkennenden, mit Gott als dem Erkannten, gelangt, konnten die Sufis ſich allerdings die Göttlichkeit beilegen, nachdem ſie erſt das Bewußtſeyn alles Wirk-

„Qui ex intimis animi preces fundit, sibi oranti annuit ipse; annuit autem, imo vero ne orat quidem ipse, sed Deus est, qui preces cum fundit, tum accipit.“ (Ssufismus S. 155.) In einer andern Stelle deſſelben Buches wird die nämliche Behauptung wiederholt: „Tum misericordia motus lacrymas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakipi inchoavit. At enimvero qui ita orat, non orat ipse, sed pro ipso absorpto precatur Deus; ac dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces et optatis annuit. Wohl können wir bei ſolchen, die myſtiſch theoſophiſche Schwärmerei bis aufs höchſte getriebenen Aeußerungen mit Tholuck ausrufen: Quid potest abstrusius, quid audacius cogitari. — Gewiß laſſen dieſe, ſo wie mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der muhammedaniſchen Pantheiſten, alles hinter ſich, was europäiſche Pantheiſten im Geiſte ihres Princips geſagt haben. Lehren und Vorſtellungsarten des myſtiſchen Pantheismus der muhammedaniſch-perſiſchen Theoſophie treffen wir in Menge bei den Dichtern dieſer Secte an, in deren poetiſchen Darſtellungen derſelben Lehre, wie Prof. Bouterwek in ſeiner Religionsphiloſophie (Anm. d. S. 245) bemerkt, die ungeheuerſte Schwärmerei mit den tiefſten Gefühlen, den kühnſten und erhabenſten Ideen, und den ſchönſten Bildern ſich vereiniget, indem hier der poetiſche Ausdruck der Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und der aus dem Verſenken des Ich im Unendlichen (ex unione) geſchöpften Wolluſt, den Charakter der religiöſen Liebesſchwärmerei in dem üppigſten und glühendſten Colorit der Sinnlichkeit annimmt. — Wir können hier den Leſer auf die von H. Prof. Dr. Tholuck herausgegebene Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik verweiſen, in welcher man die Hauptlehren derſelben pantheiſtiſchen Theoſophie der morgenländiſchen Myſtiker im reizenden Gewande der Dichtkunſt dargeſtellt finden wird. Beſonders dienen zur Charakteriſtik dieſer

mystischen Theosophie die verschiedenen daselbst vorkommenden Schilderungen und Beschreibungen von der hohen Würde des Weisen, in welchem das Bewußtseyn seiner Identität mit Gott erwacht ist. (S. 84—86;) von der Liebe Gottes zur Welt, und hinwiederum der Liebessehnsucht des Menschen zu Gott. (S. 86—88;) von der absoluten Gleichheit aller Wesen, und dem blos relativen Unterschiede des Guten und Bösen — von der Seligkeit, die im Untergange des Einzelnen in Gott liegt und dgl. m. — Vorzüglich charakteristisch ist die mystisch pantheistische Beschreibung Gottes und seiner Thätigkeit, und die hiernach gebildete Welt- und Lebensansicht, wie sie daselbst in folgender Stelle (S. 87) gegeben wird:

„Doch nicht Nah' und Fern im Absoluten ist,
Ich und Ihr kein Gegensatz im Ursеyn ist!
Heil Dir Geist, der Du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib Du bist, Heil Kühner Dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Ursеyn ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt Du bist!
Du und Ich und Ihr, die all' der Weltkreis faßt,
Schach zuspielen mit Dir selbst, geschaffen hast.
Bis durchs Weltenall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschaun jeder Geist.

Besonders merkwürdig ist auch folgende, in demselben Lehrgedichte gegebene Erklärung über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Wie Endliches vom Ursеyn ab sich wandte? —
So fragt, wer noch die Wahrheit nicht erkannte.
Das Ein' ist nie vom Andern los gewesen,
Das Endliche ein Phönix ist, ohn' Wesen.
Der Namen viele stets zum Vorschein kamen,
Doch einen nur benennen alle Namen.
Nie kann, was ewig ist, je werden endlich,
Dann bleibts nicht ewig, dies ist unabwendlich.
Nie Ewiges wird endlich, Endlichs ewig,
Durch dieß Geheimniß alle Räthsel lös' ich,
Nur metaphorisch' Seyn die Welt aufweiset,
Ein Punct nur ists, der ewig ringsum kreiset.
Schwingst einen Feuerpunct im Kreis' Du ringsum,

Dem Kreise gleich dreht sich der eine Punct um.
An sich ist Endliches wie Ew'ges einfach,
Verhältniß nur ist seiner Vielheit Ursach.
Chamäleon gleich Relativität ist,
Darin der Grund der Mannigfaltigkeit ist.
(S. 214 — 215.)

In derselben Tholuckschen Blüthensammlung aus morgenländischen Mystik sind mehrere Stellen, vornlich aus des schon gedachten Dschelaleddins mi's Lehrgedichte Metsnewi ausgezogen, welche unzweideutigsten Aeußerungen und Aussprüche über absolute Gleichheit des Guten und des Bösen, so überhaupt über die gleiche absolute Vollkommenheit Dinge in der Welt enthalten. So spricht an r Stelle der Dichter dem Pharao und dem Mo- den gleichen moralischen Werth zu, wann er von n sagt:

Nach dem Mark Pharo und Moses Einer war
Nach dem Schein treu dieser, jener untreu war. u. s. w.
(S. 96.)

Daß Gutes und Böses Gott im Menschen schaffe, auch Mahmud in seinem Lehrgedichte Gülschen s mit folgenden ausdrücklichen Worten:

Metapher ists, wenn man dir Handeln zuschreibt,
Der Mensch mit seinem Handeln all nur Spiel treibt.
Dein Werk war schon, als du noch nicht entsprossen,
Bestimmte That für jeden ward beschlossen. u. s. w.
(Blüthensammlung S. 212.)

Durch ein sinnreiches Gleichniß wird endlich überpt die absolute Gleichheit aller Wesen, deren Unterede lediglich nur in einem relativen Gegensatze des soluten bestehen, in dem Lehrgedichte Mesnewi auf zende Weise erläutert:

Wiss': verschieden alle Wesen also sind,
Wie Buchstaben A. bis Z. verschieden sind.
Einerseits kein Stab ist mit dem andern eins,
Andrerseits sind allesammt die Staben eins.
Jetzt der Buchstab' Einheit zeigt, jetzt Zwietracht an,
Jetzt man Scherz, jetzt Ernst damit bezeichnen kann.
(S. 103.)

Diese und ähnliche Schilderungen und Beschreibungen, welche in den prosaischen und poetischen Werken der persischen Mystiker von der Secte der Sufi vorkommen, lassen den Ursprung dieser spätern pantheistischen Theosophie aus der Quelle des alten indischen Pantheismus nicht verkennen. Offenbar beruht die ganze Lehre auf dem im Oupnek'hat deutlich ausgesprochenen Grundsatze des Systems der Unification: Wer Gott erkennt, der wird Gott. Aber dasselbe Princip der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, ward doch von den Sufi nicht auf dieselbe, sondern auf sehr verschiedene Weise gedeutet: und aus dem verschiedenen Sinne, in welchem sie das nämliche Princip deuteten, mußten sich daher auch sehr verschiedene Arten und Formen der pantheistischen Lehre bei ihnen entwickeln. In der Tholuckschen Schrift Sufismus werden drei besondre Arten und Formen angeführt, in welchen sich die Lehre des Pantheismus bei den Sufi ausgesprochen. Diese besondern Formen werden daselbst mit besondern Namen bezeichnet, als: Systeme der Indeation, (Infaßlichkeit Gottes,) der Unification (der Zusammenbegreifung oder Zusammenfassung in Eins), und der Union oder Unition (der Einung). Nach der Vorstellungsart des Systems der Indeation hat Gott sich in die Seelen der Sterblichen eingegossen oder denselben einverleibt. Das System der Unification erklärt sich für eine solche Vereinigung Gottes mit dem mystischen Menschen, wonach zwei Naturen oder Substanzen, die göttliche, und die menschliche, zu Einer werden, ohne alle äußere Vermehrung oder Verminderung der einen oder der andern Substanz. Als eine dritte, von beiden Systemen, dem der Indeation und dem der Unification verschiedene Lehre, wird nun noch diejenige genannt, zu welcher die so genannten Existentiarier unter den Sufi sich bekennen, welche behaupten: daß jedes einzelne Ding Gott sey, und Gott hinwiederum jedes einzelne Ding. Alle diese

urden, wie Prof. Tholuck erinnert, von der
r ächten Sufi insgesammt verworfen, welche
is System der Unition für das allein wahre
ge anerkannte.
mancherlei hier erwähnten Vorstellungsarten
hten beweisen, wie auch in den Schulen dieser
)en Pantheisten die All=Einslehre verschiedene
angenommen. — Das System der Unifica-
nach aus zwei Substanzen Eine wird, scheint
f. Tholucks Meinung diejenige Art von
nus zu bezeichnen, welche neuerlichst von
arten Crusius der mathematische ge-
rden ist, den man auch den numerischen
nne. Wird unter dieser Art von Pantheis-
Lehre verstanden, welche Gott aus der Zu-
ßung oder Zusammenbegreifung der Menschen
Dinge, d. i. aller einzelnen endlichen Naturen
und bestehen läßt: so kann man allerdings
Polytheismus für den leiblichen Bruder
ntheismus erklären, welcher immer nur ein
der Naturvergötterung und der Identification
it der Sinnenwelt ist und bleibt, er mag nun
sogar jedes einzelne endliche Ding Gott
en, oder auch nur alle einzelne endliche Dinge
genommen, Gott ausmachen lassen. Zu der
esten und niedrigsten Vorstellungsart hätte sich
gegebenen Beschreibung, die Schule der Exi-
ier bekannt, mit ihrer polytheistischen Lehre,
s einzelne Ding Gott, und Gott je-
zelne Ding sey.
em materialistischen Pantheismus, wel-
objective Realität und Existenz der Sinnen-
ussetzte, indem er dieselbe im Einzelnen oder
n vergötterte, stellte sich, als ein idealisti-
ntheismus, die Lehre derjenigen Sufi entge-
lche der gesammten Sinnenwelt keine wahre,
ine bloße Scheinexistenz zugestehen möchten.
existirt nach der idealistisch pantheistischen Welt-

ansicht dieser ächten Sufi nichts außer Gott: die Welt der Dinge existirt vielmehr nur in ihm; als ein Gedanke desselben. Nur durch einen äußern, täuschenden Schein schweben uns die Bilder der Dinge, als äußere Dinge, vor. Aber sie existiren in der That und Wahrheit nicht als äußere Dinge, und als etwas von dem Seyn und Leben Gottes Getrenntes und Abgesondertes: denn sie existiren ja nur als Ideen in Gott, und sind sonach von seinem Wesen und Seyn nicht zu trennen. In diesem idealistischen System der Immanenz, als einem System des Begriffenseyns der Dinge, nicht als äußerer materieller Substanzen, sondern als Ideen in Gott, oder als bloßer, durch seine spielende Thätigkeit bald erzeugter bald wiederum vernichteter Formen, sind alle einzelne Weltwesen nicht verschieden und geschieden von Gott, durch dessen nach Außen hin wirkende Thätigkeit allein der täuschende Schein einer materiellen Welt und ihrer verschiedenen körperlichen Formen hervorgebracht wird.

Dieser idealistischen Weltansicht zufolge ist sonach die göttliche Imagination in ihrer spielenden Thätigkeit die Ursache der verschiedenen Weltwesen, die, als bloße Gedanken des allein existirenden göttlichen Wesens, nur eine vorüber gehende und blos ideale Wirklichkeit haben, ohne eigenes selbstständiges Seyn und Wesen. Der Sufische Theosoph, als Unitarier, konnte daher auch sagen: in der mystischen Vereinigung mit Gott siehet man nichts; nicht die Gestirne, und überall kein Wesen; da außer Gott Alles nichts als ein leerer Dunst und Trug ist. Der Unitarier, dessen Selbst- und Weltbewußtseyn in dem reinen Gottesbewußtseyn aufgelöst war, sahe Alles nur in Gott als Ideen desselben, die als solche von dem, in welchem sie sind, nicht verschieden und getrennt sind.

Daß dieser idealistische Pantheismus eine All-Einheits und Immanenzlehre im strengen Sinne, im Gegensatze mit jeder eigentlichen Emanationslehre sey, leuchtet wohl klar genug in die Augen. Nach der

Grundansicht dieses idealistischen Pantheismus kann das Verhältniß der Welt zu Gott kein anderes seyn, als ein Verhältniß der Immanenz. Gott ist die Substanz der Welt, als das Eine und einzige selbstständige Wesen und Seyn; die Welt ist die Form von Gott, d. i. nach der idealistischen Bedeutung dieses Immanenzsystems, das in einem unaufhörlichen Wechsel begriffene All seiner Ideen, die als die Schöpfungen seiner spielenden Thätigkeit, keine bleibende und selbstständige, sondern nur eine vorübergehende und idealische Wirklichkeit haben.

Wie nun, nach dieser idealistischen Lehre der Immanenz, den einzelnen Weltwesen, als bloßen idealischen Repräsentationen der Gottheit, kein eigenes Seyn und Bestehen zukommt: so können auch die Handlungen solcher unselbstständigen und unpersönlichen Wesen, nicht eigentlich ihre Handlungen, sondern nur die Handlungen ihres Schöpfers seyn, der, wie er Alles in Allem ist, auch Alles in Allem bewirkt und vollbringt. — Zu dieser fatalistischen Lehre, welche alle individuelle Freiheit der Menschen aufhebt, und dieselben zu willenlosen Werkzeugen der göttlichen Willkühr macht, die nur in so fern frei zu nennen sind, weil sie, obgleich gezwungen, dem göttlichen Willen gemäß handeln, mußten sich die Sufi bekennen, als zu einer, aus dem Grundgedanken und den Grundsätzen ihres streng pantheistischen Systems der Immanenz, folgerecht fließenden Lehre. Ganz übereinstimmend mit dem Sinne und Geiste dieser fatalistischen Lehre lauten denn auch die verschiedenen Aussprüche ihrer Bekenner. So sagt Asisi in der einen Stelle: (cod. ms. p. 53.) „Actiones nostrae metaphoricae sunt, quod eas tribuunt nobis, secundum profundiora doctrinae dictata, ludibrium est. Tu utique nihil agis, siquidem in te creantur opera tua; tu contra omnino ab agendo exemtus es" etc. Und in einer andern Stelle desselben Werkes (cod. ms. p. 54): „Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum quid

bonum? — Auf die Frage: Was das Böse und das Gute sey, wenn der Mensch keine einzige seiner Handlungen sich selber zuschreiben darf, sondern von allen seinen Handlungen Gott, als den Urheber derselben, anzuerkennen hat, gibt unter dieser Voraussetzung der alte indische, zum System einer absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre sich gestaltende Pantheismus die (im Oupnek'hat Tom II. p. 333 u. 337. zu findende) Antwort: Deus est bonum et malum, complectitur contraria omnia etc; desgleichen: „Apud sapientes, qui unitatem suam cum Deo cognoverant: malum et bonum Deus sit." Dieselbe Antwort konnte und mußte auch für die theosophischen Pantheisten der Sufi, die als Unitarier zu demselben System der mystischen Union oder Unition sich bekannten, vollkommen befriedigend seyn. „Quicunque sprevit — sagt daher auch Asisi (in einer Stelle des cod. ms. p. 52.) — in sua essentia manere, ejus essentia in reliquum nec bona nec mala est." Und beim Attar heißt es (cod. ms. p. 68.) Simulac pedem protulisti in absorptionem tui, nec Existentia remanet nec bonum, nec malum." (Vgl. die in Tholuck's Sufismus über diesen Punct ausgezogenen Stellen, namentlich S. 248. 249. 256. u. dgl. m. —)

Nach allen diesen und andern, damit genau übereinstimmenden Aeußerungen und Aussprüchen ist aller reelle Unterschied und Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen aufgehoben. Es gibt keinen solchen Unterschied in keiner Bedeutung und Beziehung. Nicht in Beziehung auf den Menschen; der ja weder gut noch böse handelt, weil er überall nicht handelt, sondern Gott allein in ihm und durch ihn wirkt. Aber auch nicht in Beziehung auf Gott selbst, für den jener anscheinende Unterschied alle Bedeutung und Gültigkeit verliert, da er alle Gegensätze befaßt, die alle in ihm in einer absoluten Indifferenz sich auflösen. Wie im Oupnek'hat diese Auflösung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse in der absoluten Indifferenz, in

den Worten ausgedrückt iſt: „Peccatum quod Satanas hominis est: ipsum est Atma et divina existentia: ſo iſt auch der nämliche Gedanke von der abſoluten Indifferenz des Guten und des Böſen in Bezug auf Gott ſelber auf eine ähnliche Weiſe in den Ausſprüchen des Aſiſi enthalten: „Vide'n quam mire mundus confusus est; angelus in daemone, et daemon vicissim in angelo; — und: Vide Deum in vesto Dei et agnosce Deum! In malo autem Deus actio ſit diaboli."

Die in dieſen Ausſprüchen ſo klar und unzweideutig ausgeſprochene Lehre von der abſoluten Gleichgültigkeit göttlicher und menſchlicher Handlungen, in dem aller Unterſchied des Guten und des Böſen nichts als ein bloßer Wahn und nichtiger Schein ſey, war nun allerdings eine conſequente Folge von dem Syſtem der Emanation in dem beſtimmten Sinne, in welchem dieſes Syſtem von den idealiſtiſchen Pantheiſten der Sufi gedeutet wurde. Iſt nämlich die Welt nichts als ein Gedanke Gottes, und ſind die mannigfaltigen einzelnen Weltweſen nichts als Gedanken durch die göttliche Imagination producirt: ſo muß auch allen ein gleicher Werth und eine gleiche Vollkommenheit zukommen. Denn wie könnte ein Gedanke Gottes für ſchlechter gehalten werden, als der andre. Alles, was aus Gott und in Gott iſt, als ein Gedanke deſſelben, hat demnach gleiche Realität. Nur das Unreelle, Nichtexiſtirende — die bloße Privation — iſt außer Gott, und demſelben entgegengeſetzt; wie das Negative dem Poſitiven, das Unweſen dem Weſen, der Schatten dem Lichte. — —

So wurde in dieſem idealiſtiſch pantheiſtiſchen Syſtem der Immanenz der einzelnen mannigfaltigen Weltweſen, als Gedanken Gottes, das Räthſel des Daſeyns des Böſen gelöſt durch völlige Aufhebung und Vernichtung des Gegenſatzes zwiſchen dem Guten und dem Böſen.

Wie ganz anders lautete die Löſung deſſelben

Räthsels in der Emanationslehre des ältesten indischen Religionssystems des Brahmaismus. In abwärts steigenden Stufengraden von Vollkommenheit, dem Gesetze der Descendenz gemäß, läßt diese Lehre aus Gottes Substanz die Welt der Dinge hervorgehen, die daher von Stufe zu Stufe immer schlechter und unvollkommener wird, und immer tiefer zum Verderben herabsinkt, je weiter sie sich von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit entfernt hat.

Diese erste und älteste, indische Emanationslehre ist nun auch die Stammutter aller der spätern Emanationssysteme geworden, welche den Ursprung der wirklichen Welt der Dinge aus Gott, entweder durch eine stufenweise allmälige Trennung von dem Unendlichen; oder auch durch einen Abfall von Gott zu erklären suchten. In dem Emanationssystem des Kabbalismus, des Gnosticismus und des alexandrinischen Neuplatonismus ist die Nachbildung der alten indischen Emanationslehre in den Grundzügen ihres idealistischen Charakters nicht zu verkennen. Sie alle haben mit dieser ältesten Emanationslehre die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. In welchen Puncten sie von derselben abweichen, und durch welche Eigenthümlichkeiten sich jede dieser späteren nachgebildeten Emanationslehren von den andern unterscheidet, das wird sich aus der nunmehr folgenden Darstellung derselben ergeben.

Zweite Abtheilung.

Der orientalische Pantheismus in den Emanationssystemen der Kabbalistischen, Gnostischen und der Alexandrinisch-neuplatonischen Philosophie.

Daß diejenigen Emanationssysteme, welche vornehmlich in der Periode kurz vor und nach Christi Ge-

burt zum Vorſchein kommen; um die nämliche Zeit alſo, in welcher durch verſchiedene politiſche Weltbegebenheiten die Verbreitung orientaliſcher Denkart und Philoſophie war befördert worden, ihre Entſtehung und Ausbildung einer gemeinſchaftlichen Quelle verdanken, das läßt ſich ohne Zweifel aus der genauen Verwandtſchaft ſchließen, die wir in Anſehung der Hauptlehren von Gott und der Welt unter ihnen antreffen. Wir haben dieſe Quelle in den älteſten, uns nunmehr bekannter gewordenen orientaliſchen Religionsphiloſophien entdeckt und nachgewieſen, und damit zugleich den Schlüſſel zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der gedachten Syſteme gefunden.

Ausgehend alſo von der Vorausſetzung ihrer orientaliſchen Abkunft, die ſich durch Vergleichung dieſer ſpäter entſtandenen Emanationslehren mit der älteſten indiſchen, und der, aus dieſer Vergleichung zu gewinnenden, Einſicht in die genaue Verwandtſchaft der erſtern mit den letztern, zur Genüge rechtfertigen wird, wenden wir uns zuerſt an dasjenige Emanationsſyſtem, welches ſeine Abkunft aus jenem alten indiſchen am deutlichſten verräth. Dieſes iſt die Emanationslehre der Kabbala in derjenigen Geſtalt, in welcher ſie der alten indiſchen am nächſten kommt, und daher auch wohl als ein Product der älteſten Denk- und Vorſtellungsart der Kabbaliſten, der ſpäteren Ausbildung, welche Spuren von Zuſätzen und Modificationen aus der Neuplatoniſchen Schule enthält, vorausgegangen iſt. Es läßt ſich freilich über das Alter des urſprünglichen Kabbalismus etwas hiſtoriſch Gewiſſes nicht ausmitteln, indem die Lehren dieſes Syſtems einer transſcendenten, ſchwärmeriſchen Hyperphyſik von den Kabbaliſten für unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte göttliche Wahrheiten ausgegeben wurden, deren Urſprung ſie darum auch in ein geheimnißvolles Dunkel hüllten. Daß jedoch die Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott, wie ſie ſich in den älteſten Schriften der Kabbaliſten, namentlich den Soharischen Büchern findet, keines-

weges aus irgend einer griechiſchen, auch nicht der Alexandriniſchen Philoſophie, ſondern aus einem Syſtem des alten Orients abſtamme, in welchem man gleichſam die aborigines, oder Urbegriffe der Menſchen von Gott und dem Urſprunge aller Dinge zu ſuchen habe, dieſes hat vor kurzem noch erſt der gelehrte und kritiſche orientaliſche Alterthumsforſcher Kleuker in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der kabbaliſtiſchen Emanationslehre, durch Vergleichung der Grundanſichten derſelben mit denen der alten orientaliſchen, außer Zweifel geſetzt. —

Folgende kurze, aus der gedachten Kleukerſchen Schrift genommene Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte des Kabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems, wird uns über die Abkunft deſſelben von der alten indiſchen Emanationslehre, dieſer gemeinſchaftlichen Stammmutter aller der ſpätern unter einander verwandten Syſteme von derſelben Art, keinen Zweifel übrig laſſen

I.

Die Emanationslehre des Kabbalismus.

Das Grundprincip, von welchem die kabbaliſtiſche Speculation ausgeht, und worauf dieſelbe ihr ganzes Syſtem der Emanation gründet, iſt die Idee eines nothwendigen und ewigen urſprünglichen Seyns. In dieſem abſolut Einen und einzigen Urſeyn erkennt die kabbaliſtiſche Lehre die Urquelle alles Wirklichen, nennt dieſes Urweſen den Alten der Alten (senior seniorum,) und legt ihm die Eigenſchaften der abſoluten Einheit und abſoluten Unendlichkeit, dem Raume und der Zeit nach, bey. Und weil ohne dieſes urſprünglich Seyende und Reale nichts ſeyn und werden kann; ſo iſt dieſes, mit dem Namen Gottes bezeichnete Urweſen, auch das Weſen aller Weſen zu nennen. Dieſes Weſen aller Weſen iſt das abſolut Eine Ideal- und Realprincip aller Dinge, ihrer Möglichkeit ſowohl, als ihrem wirklichen Daſeyn nach. Vor ſeiner Offen-

durch die Schöpfung, in dem urſprünglichen Stande ſeiner Verborgenheit, iſt nämlich Gott das Princip aller Dinge, als der Grund ihrer Möglichkeit, in dem ſie alle urſprünglich in ſeinem vollkommenſten Verſtande, als Gedanken ſeiner ewigen Weisheit, begriffen ſind. Mit dem Heraustreten aus dem urſprünglichen Zuſtande ſeiner Verborgenheit iſt das Weſen aller Weſen, als der durch die Schöpfung ſich geoffenbarte Gott, die Urſache der Wirklichkeit der Welt der Dinge geworden, die ihr Daſeyn ſeiner dreifachen Urkraft, der Licht- der Geiſtes- und der Lebenskraft, verdanken. Von Seiten ſeiner, in dieſer dreifachen Beziehung zu betrachtenden Kraft, iſt das Weſen aller Weſen unter dem dreifachen Geſichtspuncte des Urlichtes, des Urgeiſtes und des Urlebens zu denken, und demnach als die Urquelle, woraus alles Licht, ſo wie alles Geiſtige und Lebendige in der Welt emanirt iſt. Denn als der, vor der Schöpfung der Welt verborgene Gott, im erſten Momente ſeiner Offenbarung ſein verſchloſſenes Auge öffnete — wie die kabbaliſtiſche Bilderſprache ſich ausdrückt — ſtrömte aus der Licht- der Geiſtes- und der Lebenskraft ſeines offenen Auges Licht und Geiſt und Leben für Alles aus. Die Schöpfung iſt ſonach eine Offenbarung der an ſich verborgenen Gottheit; eine Ausſtrömung und Fortleitung der Urkräfte des Unendlichen in ihrer dreifachen Form, als Licht- als Geiſtes- und als Lebenskraft, zu ſtufenweiſer Mittheilung in unendlichen Graden.

Die erſte Handlung der ſich offenbarenden Gottheit — des Unbegreiflichen, der vor aller Schöpfung war, und auch durch ſie keine Veränderung erleidet, da er nicht der Anfang, und die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über aller Natur iſt, von dem ſie ausgegangen — dieſe erſte Handlung, womit die Schöpfung begann, von den Kabbaliſten ein Reden genannt, war das erſte Ausſtrahlen ſeiner göttlichen Licht- Geiſtes- und Lebenskraft. Und dieſer urerſte Strahl, in welchen die zwiefache Ur- und Allkraft der

Augenblick beſtehen könnte, und die daher d
Welten geht, und das A und O derſelben iſt,
die Erſtgeburt und Allform aller W
Dieſer Erſtgeborne Gottes iſt, in ſeiner Bezie
den Allerhöchſten und ewigen, von dem Er aus
ein vollkommenes Bild, und der vollkommene
deſſelben, als der Inhaber aller Gotteskräfte,
ſalbte des Höchſten und deſſen heiliger Schleier
nem Verhältniße zur Welt betrachtet, das all
Urbild aller Weſen, und der allereigentlichſte
aller Dinge.

Wie nun durch die erſte und unmittelbe
auf einzelne zähl- und nennbare Dinge oder In
ſondern auf das Vollkommenſte und Allbegrif
hende Handlung der, aus dem urſprünglichen
ihrer Verborgenheit herausgehenden und ſich o
den Gottheit, das vollkommene Ebenbild derſe
zugleich das Urbild und die Urform aller W
vorging: ſo emanirte aus dieſem Erſtgebornen
heit, das All der Welten und aller einzelnen
demſelben, indem die vom Urweſen ihm verlieh
teskraft, als die dreifache Urkraft des Lichts,
ſtes und des Lebens, in alle Grade des Lichts,
Stufen der Geiſter, und in alle Arten des Le
ausbreitete. Die Hauptſtufen der Eradiatio
Offenbarungen dieſes Erſtgebornen (von der
der Urmenſch, Adam Kadmon genannt)

rſte und vollkommenſte dieſer Welten iſt die Welt
usfluſſes (Aziluth) die zweite, die Welt der
pfung (Briah,) die dritte, die Welt der Bil-
(Iezirah) und die vierte, die Welt des Baues;
h,) welche letztere als die niedrigſte, die ſichtbare
Sinnenwelt iſt, bewohnt von materiellen, von der
ie ihrem Seyn und ihren Thätigkeiten nach ab-
ıden, Weſen.

Dieſe vier, dem Grade der Vollkommenheit nach
edene, einander untergeordnete Welten, ſind in
her Beziehung Emanationen des Erſtgebornen als
Schöpfers aller Dinge. Nämlich.

Erſtens: als vier Lichtſtufen oder Lichtgrade des
rahls ſeiner Glorie, welcher nach allen Seiten hin
rbreitet und durch alle Welten hindurch geht. —
eſer Anſicht von den vier Welten, als Lichtwelten,
die, der kabbaliſtiſchen Licht-Emanation eigen-
iche Vorſtellungsart von zehn Sephiren d. i. zehn
ern Lichtquellen, die durch alle vier Welten
und in einer jeden ganz, wiewohl in immer ab-
nden Graden des Lichts ſich finden. Von dieſen
iren bilden die drei oberſten, ganz intellectuellen,
rone oder das Haupt des Erſtgebornen, und ent-
die drei Urkräfte deſſelben, die ſieben untern hin-
ſind ſeine Glieder und Attribute. Von den vier
elten ſelbſt, ſeinem innern und äußern Gewande,
die Welt des Ausfluſſes, dieſe höchſte oder in-
welche als unmittelbare Glorie ihn zunächſt um-
und von den übrigen eingeſchloſſen wird. Denn
wird des Höhere von dem nächſtfolgenden Nie-
umkleidet, ſo daß der durch alle Welten dringende
hl des Lichtes aller Lichter, wie der Erſtgeborne
genannt wird, ſelbſt noch die tiefſte und äußerſte
durchſchimmert.

Zweitens: betrachtet die kabbaliſtiſche Emana-
ehre dieſe vier Lichtwelten zugleich als vier Gei-
elten, oder als vier Syſteme geiſtiger, von Stufe
tufe immer gröbere Bekleidung annehmender We-

sen und Kräfte, die insgesammt von dem göttlichen Allgeiste abstammen, mit welchem der Erstgeborne gesalbt oder begabt worden. Die Bewohner der obersten Welt, welche die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten enthält, aber ihre Mängel ausschließt, sind reine Geister; oder nicht sowohl Geister von eigener Selbstständigkeit, als vielmehr lauter reine göttliche Emanationen, ohne Subject und Vehikel, mit ihrem intelligiblen, geistigen Princip, dem Adam Kadmon, unmittelbar und auf das vollkommenste vereiniget. Die zweite, aus der Azilutbischen emanirte Briahtische Welt, welche, da sie die äußere hinzukommende Materie nicht voraussetzt, vorzugsweise die erschaffene genannt wird, ist die Welt der geistigen Substanzen von geringerer Vollkommenheit, weil sie nicht, wie jene, unmittelbar aus dem unendlichen Urgeiste geflossen ist. — Die Bewohner der dritten, aus der vorigen ausgeflossenen Jezirathischen oder geformten Welt, sind die Engel d. h. Geister, die an eine materielle Substanz gebunden, oder, in der Sprache der Kabbalisten zu reden, von leuchtenden Körpern, den Gestirnen, die ihnen zum Gewande und Vehikel der Wirksamkeit dienen, als ihrem Aufenthalte bekleidet sind, und von den Geistern diejenige Form erhalten haben, welche der Natur ihrer Vehikels angemessen ist. In diesen drei obern, obgleich dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordneten Welten, herrschen doch lauter wohlgeordnete, in Liebe und reiner Harmonie vereinigte Geisteskräfte. Aber in der vierten untern Welt, von den Kabbalisten die Asiahtische genannt, sind die unreinen Geister anzutreffen, welche als die bloßen Hüllen und Rinden der göttlichen intellectuellen Emanationen, ihrem Seyn und ihrer Subsistenz, wie ihrem Vermögen und ihrer Wirksamkeit nach, von der Materie abhängen, und deren Formen, darum, weil sie in eine ausgedehnte, beschränkte Materie versenkt sind, darin gleichsam gefangen und gebunden liegen, dem beständigen Wechsel der Veränderung, dem Entstehen und

m Untergange unterworfen ſind. In dieſer unterſten
elt, der Sinnenwelt, auf der letzten tiefſten Stufe,
d der äußerſten Gränze der intellectuellen Emanatio-
n des göttlichen Allgeiſtes und ſeiner Kraft, kommt
n erſt die grobe Materie zum Vorſchein, als ein
ßerer Ueberzug, woraus die Körperwelt und der
nſchliche Leib configurirt worden. Dieſe Materie hat
ar auch ihren Urſprung aus Gott, wie Alles über-
pt, und iſt von ihm ausgefloſſen; aber doch nicht
f eine poſitive, ſondern lediglich privative Weiſe,
3 eine bloße Privation aller aus dem höchſten Weſen
anirten Vollkommenheit, ein finſterer, lichtleerer und
iſtloſer Stoff, gleichſam die Kohle der göttlichen
ubſtanz; — die verdunkelte Gottheit. —

Drittens: Ein dritter Geſichtspunct endlich,
raus die kabbaliſtiſche Emanationstheorie das Syſtem
er vier Welten betrachtet, iſt die Idee des Lebens,
lches in eben ſo vielen Abſtufungen aus der Urquelle
r göttlichen Lebenskraft entſprungen iſt. Wie alles
ht aus dem Urlichte, und alle vollkommene und un-
llkommene, reine und unreine Intelligenzen, bis zum
ringſten und niedrigſten Seelenweſen, das ſelbſt in
s Staubkorn eingehüllt iſt, von dem Urgeiſte abſtam-
m, ſo entquillt auch alles Leben der Welten dem
ttlichen Lebensquell. Dieſes Leben wird aber auch
n Stufe zu Stufe immer unvollkommener und be-
ränkter, je weiter es von ſeiner Urquelle und deren
mittelbaren göttlichen Sphäre, entfernt iſt, bis es
h endlich in dem Todten, Lebloſen der Materie
rliert, die in ihren harten Schlauben oder Rinden die
len Lebenskräfte gefeſſelt und gefangen hält, die aber
r Herr und König alles Lebens wieder zu erlöſen, zu
utern und zu ſich zu ſammeln, und dergeſtalt das
bendige dem Todten, als dem, allem Leben feindſeli-
n und böſen Princip, wieder zu entreißen ſucht.

Dieſes ganze Syſtem der vier Welten iſt im ſtrengſten und vollkommenſten Sinne ein Syſtem, in welchem Alles, vom höchſten bis zum Niedrigſten, von dem erſten Erſchaffenen, dem vollkommenen Ebenbilde und Abglanze des Ewigen, bis zu deſſen niedrigſtem Geſchöpfe und Educte, dem geringſten Staubkorne herab, ſeine beſtimmte natürliche d. h. dem Syſtem allein angemeſſene Stelle und unverrückte Verbindung und Verkettung mit dem ganzen All der Dinge hat. Es kann das Untere und Niedere zwar in ſeiner Art erhoben, aber keineswegs verrückt werden. — Unter ſich ſelbſt ſtehen dieſe vier, zur abſoluten Einheit und Totalität eines Syſtems vereinigte Welten in dem Verhältniße der Dependenz und Subordination; ſo jedoch, daß jede nächſtfolgende Welt nur ein unvollkommneres Eben- und Abbild von der ihr zunächſt vorangehenden und aus ihr emanirten vollkommnern Welt iſt. Denn alles in Einer Welt vorhandene wird auch in den übrigen allen angetroffen, ſo daß im Grunde nur ein graduelles Unterſchied — nur ein plus und minus von der Fülle der Realität und Vollkommenheit bis zur gänzlichen Leere und Privation derſelben, zwiſchen ihnen allen ſtatt findet. Und wie dieſe vier Welten unter ſich ſelbſt in genauem und durchgängigem Zuſammenhange ſtehen, und ein geſchloſſenes Syſtem bilden: ſo hat auch das Ganze derſelben eine nothwendige Beziehung auf das urerſte Princip, und iſt mit demſelben auf das innigſte zur Einheit verbunden. Dem Syſteme zufolge ſteht die Welt nach ihrer vierfachen Abſtufung zu ihrem oberſten Princip in dem doppelten Verhältniße der Dependenz und zugleich der Immanenz. — Der Dependenz: ſofern Alles von Ihm kommt, dem Vater des Lichts, und dem ewigen und urſprünglichen Quell aller Geiſtes- und Lebenskräfte; — Alles durch Ihn beſteht und durch Ihn zuſammenhängt. Aber auch zugleich in dem Verhältniße der Inhärenz oder Immanenz; ſofern die Welt als die immanente Wirkung Gottes, und Alles als ein Ausfluß aus ihm zu

achten ist, wodurch derselbe seine göttlichen Attribute Kräfte nach allen Arten, Stufen und Gradationen ibart hat. In der erstern Beziehung unterscheidet Kabbala scharf und bestimmt das ungewordene, e Urwesen und Urseyn von allem abgeleiteten, crea- chen Seyn und Wesen nach Ihm, und aus Ihm hervorgegangen, den Erstgebornen selbst, als den n von dem Vater nicht ausgenommen — Gott nach diesem genetischen Verhältniße betrachtet, nichts allem was Namen hat und zur Welt gehört; un- hieden von seinen Bildungen, allen Offenbarungen seiner sten Gotteskraft, vor denen Er selbst, der Ewige und eränderliche war. Denn Er selbst ist nicht der An- g und die Einheit der Natur, sondern die absolute eit über der Natur. — In der letztern Bezie- g — der Beziehung des Urwesens zur Welt, als ihres anenten Grundes — spricht nichts desto weniger die bala die Einheit Gottes und der Welt mit ausdrückli- Worten und auf eine unzweideutige Weise aus, wenn en Urersten (den Senior Seniorum oder Senior ctissimus) mit dem Namen Ensoph bezeichnet und Ihm lehrt: daß Er allein Alles sey, in seinem geof- arten sowohl als nicht geoffenbarten Stande; — daß Formen der Dinge Ihm anhängen, wie Er selbst n anhängt; — daß sie alle in ihm verborgen lie- , und auch nicht von ihm getrennt werden. Die lt in ihrer Wesentlichkeit d. h. die Dinge dem po- en Grunde ihrer Subsistenz nach, oder nach dem, Licht, Geist und Leben in ihnen ist, und Gott in r Wirklichkeit oder Offenbarung betrachtet, sind nach zur absoluten Einheit und Totalität mit einan- vereiniget, oder machen ein einiges, unzertrennlich undenes Ganzes aus. Von dieser Seite das Ver- niß Gottes zur Welt, als einer immanenten kung desselben betrachtet, war daher, dem System lge, Gott Alles, ist Alles und wird Alles seyn. n es ist alles gewordene Seyn und Wesen vereini- in dem göttlichen Urseyn und Urwesen; zunächst

das Seyn und Weſen des Erſtgebornen vermittelſt jenes erſten Ausſtrahls (per Bilancem, Patrem et Matrem, Senior Seniorum est in Microprosopo, ſeinem erſten Wiederſtrahl und Bilde) und durch ihn, in welchem das göttliche Weſen zur vollkommenen Form ſich geſtaltet, alle Einzelweſen und deren Formen, die insgeſammt in jener Urform, dem göttlichen Urbilde, begriffen ſind.

In dieſen hier mit dargelegten weſentlichen Grundlehren der Kabbala, in ſo weit dieſelbe ein Syſtem der Emanation enthält, in ſeiner älteſten Geſtalt, geſondert von den mancherlei ſubtilen Deutungsarten, die es in ſpätern Zeiten erhalten, und zugleich entkleidet von den vielen abentheuerlichen, allegoriſchen Dichtungen einer kindiſch ſpielenden und ausſchweifenden Phantaſie, die mit den Begriffen der Emanation auf mannichfache Weiſe verwebt werden, ſpricht ſich der Geiſt und Charakter dieſer Jüdiſch-orientaliſchen Emanationstheorie ſo deutlich und beſtimmt aus, daß wir die Grundzüge dieſes eigenthümlichen Geiſtes und Charakters derſelben leicht auszeichnen können.

Auch dieſes Syſtem alſo iſt gleich dem alten indiſchen, dem es nachgebildet worden, ein Syſtem des Unismus, im Gegenſatze mit allem abſoluten, urſprünglichen Dualismus. — Keine ewige Urmaterie außer und neben und unabhängig von Gott, ſondern auch die Materie aus und von Gott kommend, als dem Einen Urweſen, aus welchem die geſammte Welt der Dinge, der Subſtanz oder der Materie wie der Form nach, hervorgegangen iſt. Indem ſonach dieſes Syſtem von der Vorausſetzung ausgeht, daß überhaupt keine Materie an ſich exiſtire, ſondern alles Seyende uud Reale geiſtiger Natur ſey, ſtellt es ſich zugleich dem urſprünglichen und abſoluten Materialismus entgegen, und ſcheint ſich als reiner Intellectualismus geltend machen zu wollen. Aber dieſer ganzen intellec-

Emanationslehre liegt doch ein feinerer Materia-
zum Grunde, in Materialisirung der Idee des
iblen Urwesens durch die Vorstellung desselben,
er Lichtnatur. Das ist der herrschende Grund-
dessen Ursprung aus dem Orient, und nament-
s der alten persischen Religionsphilosophie nicht
ennen ist. Diese alte orientalische Vorstellungs-
den wir nun hier wieder, wie sie von den Kab-
zur Begründung und Ausbildung ihres Ema-
ıshstems, als einer Lichttheorie ist gebraucht wor-
An der Lichtmaterie fanden sie einen bestimmten
den sie aus der göttlichen Substanz, jedoch ohne
erung derselben, um ohne alle Verminderung
ülle an Lichtstoff und Lichtkraft, konnten ausflie-
er ausströmen, und dergestalt durch dessen Aus-
g nach allen Seiten hin, in immer abnehmenden
graden, vermittelst des ersten Ausstrahls, das
ı der Welten entstehen lassen. Vor der Schöp-
als seiner Offenbarung befand sich der Lichtstoff
Substanz des urersten Lichtköniges in dem Zu-
der Gebundenheit und Verborgenheit, (als des
omnium intimum, in quo istud, quod non
statur) bis mit dem ersten Ausstrahl desselben,
nfängliche verborgene König des Lichts (Occul-
s Occultorum) seine unendliche Glorie in ihrer
en Herrlichkeit zu offenbaren begann. — Durch
gung dieser materialistischen Vorstellungsart des
ns, als einer Lichtsubstanz, mit der Idee eben
n, als des Ur- und All-Geistes, bildete sich die
der Kabbalistischen Licht-Emanation zu einem
ı des Intellectualismus aus. Diese intellectuelle
tionslehre war hiernach freilich zwar gegründet
: Basis eines Materialismus; aber doch eines
alismus von der subtilen Art, der mit Ausschlie-
aller gröbern elementarischen Materie, als einer
Privation des Realen und Positiven, nur den
materiellen Stoff, das Licht beibehielt, um da-
ls einem Gewande, die geistigen Naturen alle,

von den obersten bis zu den untersten, zu umkleiden. — Die Geisterwelt, von ihrem obersten Principan, bis zur tiefsten Stufe ihrer unvollkommenen Wesen war demnach die absolut reale Welt des allein wahren Lebens und Seyns. Denn auch selbst die Bewohner der untersten, unvollkommensten Welt sind geistige Wesen, als Theile der göttlichen Ausflüße, die auch dereinst bei der großen Welt-Revolution in das unerschöpfliche Lichtmeer der Gottheit, aus dem sie ausgeflossen sind, zurückkehren werden, nachdem sie erst ihre gröbern, materiellen Hüllen (die cortices) werden abgeworfen, und damit zugleich ihr unreines, böses Wesen abgelegt, und sich gereinigt und geläutert haben.

Daß die Kabbalisten auch das erste Princip selber nicht blos unter dem Bilde des Lichts gedacht, sondern den Lichtstoff wirklich zum Substrat und zur Substanz des göttlichen Wesen selbst gemacht, und sonach nur im Gegensatze mit der gröbern Materie für ein immaterielles Wesen anerkannt haben: das geht aus dem Ganzen des Systems so unwiedersprechlich hervor, daß man, wie schon Brucker mit Recht behauptet, das ganze System umstürzen müßte, wenn man die Vorstellung aller und jeder Materialität überhaupt daraus verbannen wollte.

Die ganze versuchte Constructionsweise des Universums nach dem Gesetze der Emanation, auch wenn wir von jeder symbolischen Darstellung und Einkleidung in Bilder absehen wollen, verliert allen Sinn und alle Haltung, sobald wir der kabbalistischen Emanationslehre ihre materialistische Grundlage entziehen und zu einem bloßen Intellectualsystem sie umdeuten wollten. Die Erklärung des Ursprungs der gesammten Welt der Dinge in diesem System geht durchaus von materialistischen Begriffen aus, und gründet sich auf Naturgesetze eines materiellen Mechanismus —: auf die Gesetze der Expansion und Contraction der Licht-Natur. Die Kabbala beschreibt ihr Ensoph vor Erschaffung der Welten, als das unendliche, den ganzen

ichen Raum ohne Schranken erfüllende, und ſich
gleiche, abſolut einfache und formloſe Licht; alſo
ſolute Einerleiheit, und endloſe Tota-
worin ſchlechterdings nichts zu unterſcheiden war.
ll alſo nichts als lauteres göttliches Lichtweſen,
berall die gleiche Fülle deſſelben; aber durchaus
lle Form. — Um nun eine Welt außer
ſchaffen, mußte vor allem erſt ein Platz für die-
ewonnen werden. Das unendliche, mit der Ue-
ſeines Glanzes den ganzen unendlichen Raum
ide Licht mußte demnach der zu ſchaffenden Welt
machen, dadurch, daß es ſich aus der Mitte nach
Seiten hin in gleicher Weiſe zurückzog, und der-
um den Mittelpunct herum einen leeren Raum
Dieſer nunmehr von der Lichtfülle ausgeleerte,
ur deswegen dunkel genannte, obgleich darum
lles Lichts beraubte Raum, weil die göttlichen
ahlen ſich nur zurückgezogen hatten, ohne darum
um durchaus lichtleer zu laſſen, konnte und ſollte
en Creaturen allen, durch deren Schöpfung der
fer ſeine Herrlichkeit offenbaren wollte, zum Be-
dienen, und zum Schauplatze und Wirkungskreiſe
ebens und ihrer Thätigkeit, in der ihnen allhier
iſenden Stellung und Ordnung gegen einan-
— Die allererſte Handlung des Schöpfers, die
Schöpfungsacte ſelbſt noch vorhergehen mußte, da
Schöpfung einer Welt außer Gott möglich war,
ge derſelbe mit ſeinem überſchwenglichen Lichte
erfüllte, war ſonach ein in ſich ſelbſt Zuſam-
ziehen ſeiner Lichtkraft, wodurch erſt ein Gegen-
gen das göttliche, ſeiner extenſiven Unendlichkeit
ntäußerte Licht hervortrat; der leere Raum
h, welcher durch das ſich mittheilende göttliche
rſt erfüllt werden ſollte, als Platz für die Schöp-
— In dieſen leeren Raum, des Außerhalb
, im Gegenſatze mit dem Innerhalb Gottes,
em lichtvollen Raume, konnte nun das göttliche
ſeine Strahlen ausſtrömen laſſen, und in demſel-

ben verbreiten. Die Kräfte des göttlichen Lichts sind daher nichts anders als die Bewegungskräfte der Contraction und der Expansion. Der Act der Contractionskraft mußte, als nothwendige Bedingung der Entwickelung selbstständigen Daseyns aus Gott, dem Acte der Expansion vorausgehen, durch welchen allererst nach dem Gesetze der Descendenz, in Uebergängen von Stufe zu Stufe herab, das System der verschiedenen Lichtwelten sich entwickelte, bis zur äußersten Gränze des Daseyns, als den bloßen Schlacken, der Rinde und Schale desselben.

Sonach ist das kabbalistische Emanationssystem, als eine Licht-Theorie, durch ihre Vorstellungsart von dem Urwesen, als dem Urlichte, und dessen Contractions- und Expansionskräften, von dieser Seite betrachtet, ein System des feinern Materialismus, welcher dem Idealismus desselben zur Grundlage dient. Der ganze Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellen ist nichts weiter als ein Gegensatz zwischen dem Vollen und dem Leeren, dem Lichten und dem Finstern; dem innern Lichtstoff und der bloßen Rinde und Schale desselben. — Die Materie ist in diesem System das Außerhalb Gottes, das, durch das Zusammenziehen seiner Lichtkraft entstandene Nichtreale des lichtleeren Raumes; — also eine bloße Privation und Negation.

Dieselbe blos relative Bestimmung und Bedeutung des Gegensatzes von Immateriellen und Materiellen finden wir wieder unter denjenigen Emanationslehren, welche den Gnostischen Schulen ihren Ursprung und ihre Ausbildung verdanken.

Da die Emanationslehre dieser Schule historisch älter ist, als die neuplatonische, und überdies noch durch innere Verwandtschaft der kabbalistischen am nächsten steht: so wird auch die Darstellung derselben unmittelbar an die des kabbalistischen Emanationssystems sich anschließen müssen.

II.

Die Emanationslehre der Gnostiker, unter dem Charakter einer Aeonenlehre.

Daß man die Elemente der Gnosis in der Religionsphilosophie der jüdischen Theosophen aufzusuchen habe, als der ersten Quelle jener gnostische Secten und Schulen, die im zweiten Jahrhundert in der christlichen Kirche auftraten, das kann um so weniger bezweifelt werden, je mehr diese Abkunft durch die innere Verwandtschaft des Gnosticismus und der jüdisch orientalischen Theosophie, wie wir sie insbesondre in der Kabbala finden, bewährt wird. Denn auch im Gnosticismus wie in der Kabbala ist das vorherrschende Element orientalische Theosophie, wodurch beide von dem spätern, in der alexandrinischen Schule der Neuplatoniker aufgekommenen Emanatismus in mehreren wesentlichen Puncten sich unterscheiden. In dem letztern nämlich zeigt sich der Platonismus als vorherrschendes Element; so wie in der Religionsphilosophie des platonisirenden Philo, der seine Weltansicht nach Platonischen Ideen gebildet und durch das Medium derselben auch die vorgefundenen und sich angeeigneten Lehren der jüdischen Theosophie aufgefaßt und gedeutet hatte. Doch vermochte der vorherrschende Platonismus in dem Geiste und der Denkart Philo's die früher aufgefaßten und sich angeeigneten Vorstellungsarten einer jüdisch-orientalischen Theosophie nicht zu verdrängen; da wir auch in seiner Religionsphilosophie die Hauptideen antreffen, die ursprünglich aus der Quelle der orientalischen Philosophie geschöpft sind, aus welcher sie sodann in den Kabbalismus übergegangen waren, dem sich die gnostischen Systeme mehr oder weniger nachgebildet haben. — Zu diesen Ideen gehört.

Erstens: Der Gegensatz zwischen einem verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyn und Leben Gottes vor der Schöpfung der Welten, und dem, mit und durch die Schöpfung aus sich herausgegangenen

und geoffenbarten Gotte; welcher Gegenſatz in der Sprache der Kabbala durch das verſchloſſene und offene Auge der Gottheit bezeichnet wurde.

Zweitens: die Vorſtellungsart von Gott als einem Lichtweſen und der Urquelle alles Lichts, aus welchem vermöge ſeiner Ausſtrahlungen, das All der Dinge, als eine Lichtwelt, ausgefloſſen.

Drittens: Die Darſtellung von der Schöpfung der Welt der Dinge, als einer fortgehenden Entwickelung und Fortleitung der göttlichen Licht-Geiſtes- und Lebenskraft zu ſtufenweiſer Mittheilung in unendlichen, immer abnehmenden Graden, ſo daß von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres aus Vollkommenerem ausgefloſſen; die geſammte Welt der Dinge aber nicht die unmittelbare Wirkung des verborgenen Gottes ſelbſt ſey, ſondern nur ſeines Erſtgebornen, durch den, als das vollkommenſte Abbild ſeines, durch

ende Theosoph theils die einzelnen, aus dem gött-
Wesen, sich entfalteten Vollkommenheiten selbst
die verschiedenen Offenbarungs- und Erscheinungs-
das Allvaters, als Schöpfers, Erhalters und
ters, als des Gesetzgebers, und des belohnenden
bestrafenden Richters. — Alle diese, aus Gottes
reiflichem Wesen ausstrahlenden Kräfte (δυναμεις
τος) schließt in sich der λογος, als die allgemeine
barung des ὀν, und als das vollkommene und
fassende Abbild desselben. Als der allgemeine
offenbaret im Verhältnisse zu den einzelnen hypo-
en, d. i. als selbstständige Intelligenzen gedachten
chen Kräften und Attributen, deren Inbegriff die
gible Welt ist, wird dieser λογος von Philo
αρχαγγελος genannt. Er heißt auch ἀρχη, als
Princip aller geistigen Lebensentwickelung und
besondern Erscheinungen und Offenbarungen Got-
n den einzelnen Geistern und Engeln, deren, aus
ς αγεννηταις und ἀορατοις bestehende, und der
einungswelt zum Urbilde dienende Welt, (κοσμος
ος) dieser λογος begreift, als das Princip der Ein-
und Totalität derselben. — Diese Ansicht Phi-
von der Intellectualwelt finden wir in den gno-
en Schulen noch weiter ausgebildet und mit ver-
enen Dichtungen ausgeschmückt, indem die Gnosti-
n der jüdisch-orientalischen Theosophie den Schlüs-
u den Geheimnissen der Geisterwelt glaubten gefun-
zu haben, in deren Tiefen, ihrer Meinung nach,
to nicht eingedrungen sey, dessen mangelhafte, un-
liche und unbestimmte Ansichten von der Intellec-
welt, ihrer Einrichtung und Organisation sie durch
Schlüssel aufhellen und ergänzen müßten.

Mit Uebergehung der dualistischen Emanati-
-Theorien, zu welchen sich einige Secten der Gno-
r, namentlich die Basilidianer, bekannten, haben
uns hier nur an diejenigen zu halten, in welchen,
r Voraussetzung Eines absolut höchsten Princips,
Verwerfung alles ursprünglichen Dualismus in

Annahme zweier, einander entgegengesetzter thätiger und lebendiger Principien, die Hypothese der Emanation aller Dinge aus Gott, als dem Einen und einzigen Realprincip derselben, in ihrer Reinheit und Allgenugsamkeit erscheint.

Die, auf das Princip des Unismus gegründete gnostische Emanationslehre läßt sich ihrer eigenthümlichen Form nach, abgesehen von den besondern Unterscheidungspuncten einzelner Schulen, und der besondern Anwendung, welche diese Schulen, zufolge ihrer jüdischen oder antijüdischen Denkart, von ihrer Gnosis, als Theorie, machten, auf folgende Hauptsätze zurück führen.

Das erste Princip, der Urgrund und Urquell alles Lebens und alles Lichts, ist das in sich verborgene unveränderliche und unerforschliche Urwesen, seiner Unergründlichkeit wegen *βυθος*, auch der Ewige, (*αἰων.*) und, als der Vater und das Urprincip alles Daseyns, *προαρχη* und *προπατηρ* genannt.

Dieser *βυθος* hat, heraustretend aus dem Stande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit, sein unbegreifliches Wesen begeiflich gemacht durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten. Die erste, unmittelbare und allgemeine Selbstoffenbarung das verborgenen Gottes, die durch seine Selbstbetrachtung (*ἐνθυμησις ἑαυτϐ*) erzeugte Erstgeburt des ersten Acts der Entfaltung seiner göttlichen Lebenskräfte, ist der Eingeborne (*νϐς* oder *μονογενες.*) In diesem Monogenes, dem vollkommenen Ebenbilde des Urwesens (dem *προσωπον τϐ πατρος* erkennt die gnostische Emanationslehre zugleich den eigentlichen Vater und das bildende Princip alles, in bestimmten Gestalten sich offenbarenden göttlichen Seyns und Lebens, welches durch ihn, das erste Begreifliche (*το πρωτον καταληπτον*) erst begreiflich geworden, ohne ihn aber ein in Gottes Wesen ewig Verborgenes und Unbekanntes geblieben wäre.

Alle besondre Offenbarungsformen des, stufenweise aus dem *βυθος* durch den Erstgebornen sich verbreiten-

ichen Lebens, bilden in ihrer vollständigen Ver- die Welt der Aeonen, die mit ihrem Urwe- Urprincip Ein Ganzes ausmacht, als das all- πλήρωμα des, in der vollständigen Fülle sei- lteten Lebens betrachteten, βυθος. Diese stu- Entwickelung des göttlichen Lebens erfolgt nach tze der Duplicität, welches durch alle Stu- Daseyns hindurch geht, und selbst in den Er- en der niedern sinnlichen Welt abgebildet ist. Gesetze der höchsten Weltordnung zufolge, theilt esammte Aeonenwelt in die männliche, und eibliche; es findet der Gatte in dem Gatten ränzenden, integrirenden Theil (συζυγος.) Die Begattung erzeugten neuen Aeonen sind Ab- res gemeinschaftlichen Wesens, so jedoch, daß inen oder dem andern bald mehr das Weibliche, Männliche vorherrscht. Auf den βυθος selbst ex dieses Gesetz und Verhältniß der Aeonenent- keine Anwendung, da in ihm selbst Männli- Weibliches noch ungetrennt in absoluter Ein- Indifferenz begriffen ist.*)

se Ansicht von der Aeonenwelt, in Ansehung des lechtsunterschiedes der Aeonen, und des Gesetzes ihrer igung und Entwickelung herrscht in allen Systemen ur Schule des Valentinus gehörenden Gnostiker, e auch in den Systemen derjenigen gnostischen Secten, e von ähnlichen Principien wie die Valentinianer agen, so viel diese Systeme auch immer in Bestim- der Zahl und der Stufenfolge der Emanationen von der abweichen mögen. In einigen dieser Systeme ist anze Vorstellungsart von dieser Entwickelung mehr ifacht, in andern dagegen mehr ins Einzelne aus- , durch eine ausführliche Zerlegung und Hypostasirung inzelnen göttlichen Kräfte (δυναμεις) und Attribute. n meisten Systemen der Valentinianischen Schule , welche sich überhaupt durch eine reichere Ausschmü- und Ausstattung der Geisterwelt auszeichnen, ist die heilige Zahl der Aeonen auf dreißig gesetzt. Der s und seine ἐννοια, (d. i. Idee des Ewigen, oder der nke seiner selbst, mit ihm selbst in ungetrennter Ein- verbunden), der νους, und seine συζυγος und Offen-

Alle dieſe Aeonen, obgleich durch Ein gemeinſchaftliches Grundweſen und Princip verbunden, ſind doch alle von einander durch beſtimmte Gränzen geſondert; ein jeder hat ſein eigenes individuelles und ſelbſtſtändi-

barung, die ἀληθεια bilden die erſte heilige Vierzahl als Grund und Wurzel alles Daſeyns. Der νους und die ἀληθεια erzeugen hierauf den λογος, welcher als das wirkende und bildende Princip, den vom νους empfangenen Lebenskeimen durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, eine feſte Geſtaltung gibt. In ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander befaſſen der βυθος, der νους und der λογος die abſolute Einheit und Totalität der drei Principien alles Daſeyns und Lebens, und bilden daher auch die heilige Dreizahl (die Drei-Einheit des göttlichen Weſens). Letzteres Princip, der λογος, wird durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, Vater und Erzeuger aller übrigen Aeonen, unter denen der Urmenſch (ἀνθρωπος) der Erſtgeborne iſt, der zu ſeiner συζυγος die himmliſche Gemeinde (ἐκκλησια) hat. —

Einfacher iſt eine andere gnoſtiſche Emanations-Theorie, von welcher ſich in den ältern Lehren derjenigen gnoſtiſchen Secte, die zufällig den Namen der Ophiten erhalten, desgleichen in den Lehren des Barbeſanes, einige Fragmente finden. Dieſe, zu den antijüdiſchen Gnoſtikern zu rechnende Secte, welche wohl aus einer gemeinſchaftlichen ältern Quelle mit der Valentinianiſchen Schule geſchöpft haben mochte, da ſie mit dieſer ja auch von ähnlichen Principien ausgeht, ſtellte ſich die Aeonenwelt als eine Lichtwelt vor, und das höchſte Princip deſſelben, den βυθος, als das Urlicht und den Urquell alles andern Lichts, von welchem zuerſt ſeine ἐννοια als das zweite Princip emanirt iſt, ſo wie von dieſem der Geiſt der als das erſte zeugende, göttliches Leben weiter verbreitende Princip, auch als die Quelle alles Lebens (die μητηρ των ζωντων oder die ἀνω σοφια) anzuerkennen iſt. Der βυθος, die ἐννοια und dieſe μητηρ των ζωντων (der Geiſt, oder die höchſte himmliſche Seele, die ἀνω σοφια) machen auch hier die heilige Trias, als die drei Grundprincipien alles Daſeyns und Lebens aus, und entſprechen dem βυθος, dem νους und dem λογος der Valentinianiſchen Syſteme. — Vgl. die genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, von Dr. und Prof. Aug. Neander Berlin 1818. aus welchem neuern für die genetiſche Geſchichte des Gnoſticismus claſſiſchen Werke, die Grundzüge zu dieſer Darſtellung der gnoſtiſchen Emanationstheorie genommen ſind.

ges Wesen; jeder ist ein eigener Spiegel, in welchem sich der Ewige auf eine gewiße bestimmte Weise in reinem, ungetrübtem Lichte offenbart. Es ist sonach in dieser Religion, dem Pleroma der reinen Geisterwelt, nur Eine Art des Daseyns; — es entfaltet sich hier das Eine göttliche Leben durch des allgemeinformende Princip des *νους* in seinen besondern Gestalten, nach dem Gesetze der höhern Weltordnung, dem Gesetze des Gegensatzes, das aber hier zugleich das Gesetz der höchsten Einheit und Harmonie ist. Denn in dieser absolut realen, göttlichen Welt ohne Mängel und Unvollkommenheiten herrscht ursprünglich wenigstens Eintracht und Seeligkeit, obgleich auch schon mit der ersten Entwickelung des Lebens aus Gott, der Keim eines Zwiespalts, einer Verwirrung und Zerrüttung, und mit diesem die Möglichkeit eines Abfalls von der göttlichen Vollnommenheit und Seeligkeit gesetzt ist.

Aus einem solchen wirklichen Abfalle, als einem Hinabstürzen der göttlichen Lebenskräfte aus dem *πληρωμα* in ein Ungöttliches; und einem Vermischen mit diesem, dem göttlichen Seyn und Leben Fremden und Entgegengesetzten, ist denn auch einzig und allein nur der Ursprung der Sinnenwelt abzuleiten, die sich zu jener absolut realen, göttlichen Welt — der reinen Geisterwelt — wie ein mangelhaftes Abbild zu seinem vollkommenen Urbilde verhält. — Dieses, der Fülle des göttlichen Lebens, als ein Negatives und Privatives dem Realen und Positiven — dem *πληρωμα* der Lichtwelt — Entgegengesetzte, ist die *ὑλη*, ein für sich Todtes, Leeres und Finsteres, Unthätiges und Wesenloses (*το κενον, κενωμα, σκια τϑ ὀντος, σκοτος*) welches sein Leben erst durch die Vermischung mit göttlicher Lebenskraft aus der höhern Lichtwelt empfängt. Der Schöpfer und Bildner der in der Zeit entstandenen und dem Gesetze der Zeitlichkeit unterworfenen Erscheinungswelt ist nicht der höchste Gott selber, der mit dem Endlichen in der Erscheinung in keine Berührung kommen kann, sondern der Demiurgos (auch *ἀρχων*

von einigen genannt) der Repräsentant und Offenbarer des höchsten Gottes in der niedern Schöpfung, oder dem erscheinenden Weltall, welches nur eine mangelhafte Darstellung von der Herrlichkeit des höchsten Gottes ist. Denn dieser Demiurgos, geboren von der, aus dem Pleroma der Lichtwelt, als ein unreifer unvollendeter Keim des göttlichen Lebens, ausgestoßenen, in die ὑλη versunkenen und mit derselben sich vermischten unvollkommenen Tochter der himmlischen Weisheit (σοφια) trägt zwar durch seine Abstammung von einem himmlischen Genius, der gedachten Sophia, einen, dem höhern göttlichen Licht und Leben verwandten Saamen in sich; hat aber doch nur eine dunkle Kenntniß von der, über seine beschränkte Natur erhabenen, göttlichen Lichtwelt, von welcher er seinem bessern und höhern Theile nach abstammt. Darum vermag derselbe mit seinem Triebe, immerfort nach Außen zu wirken, auch nur in einem mangelhaften, unvollkommenen Nachbilde, das nichts für sich selbst Bestehendes ist, eine höhere Weltordnung zu offenbaren geleitet in den Werken seiner irdischen Schöpfung durch die, von seiner himmlischen Erzeugerin empfangenen Ideen (dem höhern geistigen Saamen) ohne sich dieser Ideen bewußt zu seyn. In seiner bewußtlosen, durch diese Ideen geleiteten Thätigkeit pflanzt dieser Naturgeist (die allgemeine irdische Weltseele, als das Princip alles Seyns und Lebens in der Natur) den höhern göttlichen Saamen (die geistigen Lebenskräfte πνευματικον) in die Menschennaturen. Denn es ist die eigentliche Bestimmung des Menschen, den höchsten Gott, den Allvater und seine höhere Weltordnung zu offenbaren. Zu diesem Zweck hat die, aus der Lichtwelt stammende Mutter, dem irdischen Sohne, den aus jener Lichtwelt empfangenen, und in die Region des niedern Seyns mitgebrachten göttlichen Saamen mitgetheilt, damit er, obwohl unbewußt, diesen Saamen in den Menschen pflanzen sollte, der ja eben dazu bestimmt war, etwas Höheres zu offenbaren, als die ganze niedere Schöpfung, dieses bloße Bild seines

ers. Darum beſteht auch die menſchliche Natur drei verſchiedenen Elementen: einem pneumati- n von höherer göttlicher Herkunft; einem pſychi- ı, und einem ſomatiſchen. In dem letztern, σωμα ὑλικον, mit welchem das πνευματικον und κον umkleidet iſt, hat auch die niedere animaliſche , die Quelle aller dem Göttlichen widerſtrebenden Begierden, von denen die böſen Geiſter (πνευματα ε) beherrſcht werden, ihren Sitz. Denn auf der enleiter des Daſeyns nimmt das Hyliſche, als aller Bildung widerſtrebende, und mithin auch die Quelle alles Böſen, die tiefſte Stufe ein; es endet das ſtufenweiſe Sinken der Lebenskräfte m Hyliſchen, als der Grenze alles Daſeyns.

Da in dem Menſchen etwas Höheres und Gött- , mit der Lichtwelt Verwandtes wohnt, wodurch höchſte Gott durch das ewige Organ ſeiner Offen- ngen ſich mit ihm verbunden hat: ſo iſt in ihm das Band zu ſuchen, welches das Sichtbare mit Unſichtbaren, das Zeitliche mit dem Ewigen, die erwelt mit der Sinnenwelt verbindet, und den Zu- nenhang beider Welten, der niedern und der höhern, Licht ſtellt. In Kraft dieſes göttlichen Lebenspring in ihm, ſoll und kann der Menſch zu einer immer rn Gemeinſchaft mit Gott gelangen, in demſelben ße, in welchem er durch Läuterung und Reinigung dem Ungöttlichen, und durch Entwickelung und ommene Ausbildung der in ihn gepflanzten Keime höhern geiſtigen Lebens, die nur in Verbindung mit n Pſychiſchen in die zeitliche Weltordnung eintreten in derſelben zur Reife ſich entwickeln können, für höhere Daſeyn reif geworden. Dieſe Beſtimmung und ſoll er erreichen. Denn es iſt das höchſte des göttlichen Weltplans, alle Stufen des Daſeyns Harmonie mit dem Höchſten zu bringen, und Alles lich zu vernichten, was dieſer Harmonie durchaus erſtrebt. Das Mittel zu Erreichung dieſes End- ks der Welt in allgemeiner Wiederherſtellung der

Ordnung und Harmonie durch alle Stufen des Daseyns hindurch, ist das große Werk der Erlösung, mit dessen Vollendung der Zweck der Welt erreicht und das Ende derselben hereingebrochen seyn wird. Am Ziele dieser erreichten Endabsicht der Schöpfung werden nämlich, nach Vernichtung des Hylischen, der Schlacken der Materie, worinn alles Schlechte sich auflöset durch das in der Welt verborgene verzehrende Feuer, die psychischen Menschennaturen, von der Gewalt des Bösen befreit, in das, über das Hylische erhabene, und an das Pleroma sich anschließende Reich des Demiurgos gelangt; die, für das höhere göttliche Daseyn reif gewordenen geistigen Naturen aber, nach dem in ihnen das Licht des Bewußtseyns von ihrer höhern Abkunft und ihrer Verwandtschaft mit der höhern Weltordnung heller aufgegangen ist, in ihre Heimath, die Herrlichkeit der Lichtwelt, eingegangen seyn.

Daß diese gnostische, nach ihren wesentlichen Hauptpuncten hier dargestellte, Emanationslehre, in soweit dieselbe, als die Lehre der einen gnostischen Hauptpartei, auf das Princip des Monismus gegründet war, in genauer Verwandtschaft mit der kabbalistischen stehe, kann bei einer Vergleichung beider Systeme wohl nicht verkannt werden. Diesen Parallelismus zwischen den Gnostikern und den Kabbalisten haben auch längst bereits mehrere Gelehrte aufgefunden und ans Licht gezogen. So hatte unter andere vorlängst schon der gelehrte Theologe Johann Franz Buddeus in seiner Dissertation de haeresi Valentiniana, welche der von ihm verfaßten introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum (Halae 1702) beigedruckt ist, zu erweisen gesucht, daß namentlich die Valentinianische Lehre von der Kabbala abstamme, und daß die von den Bekennern jener Lehre vorgetragenen und vertheidigten Sätze dieselben seyen, welche die Kabbala enthalte. So wenig als diese Verwandtschaft, ist aber auch der Unterschied

den Emanationssyſtemen zu verkennen. Beide
var zu Ausbildung einer höhern und geſtri-
ıtniß der Grundlehren des Judenthums oder
nthums, die orientaliſchen Philoſopheme,
ıutzten ſie doch nicht auf dieſelbe Weiſe, und
ımmenen philoſophiſchen Anſichten hatten ſich
Einfluße der verſchiedenartigen orientaliſchen
Barten auch auf verſchiedene Art gebildet.
weſentlichen Hauptpuncte, nämlich weicht die
Lehre des Gnoſticismus von der kabbaliſti-
ınd in Anſehung deſſelben Punctes von der
jen Lehre ſelbſt, ſo wie auch von der Ema-
: des Neuplatonismus. Dieſer Punct be-
rſprung der Materie, und mit ihr zugleich
ng des Urſprungs der Sinnenwelt, und de-
ıniß zur Intellectual- oder Geiſterwelt.

die Kabbala auch die Materie ſelbſt für
luß aus Gott erklärt, ob ſie gleich aller
nheit der Gottheit beraubt iſt, gleichſam als
elte Gottheit, und mithin dieſer Vorſtellungs-
:, der Materie das urſprüngliche Daſeyn
unabhängig von Gott abſpricht: ſo iſt dage-
nahme und Vorausſetzung eines ſolchen ur-
ı Daſeyns gerade die dem Gnoſticismus ei-
ɔt und Vorſtellungsweiſe von der Materie.
Seite betrachtet erſcheint die gnoſtiſche Ema-
ɛ überhaupt allerdings als ein Dualismus.
wird nur der einen Parthei der Gnoſtiker,
häern, der Dualismus zugeſchrieben, und
hey die Lehre derjenigen Gnoſtiker entgegen-
ſche, wie die Valentinianer, zum Monismus
ten, und auf das Princip deſſelben ihr Sy-
ɔeten. Aber beide gnoſtiſche Hauptpartheyen
ɔ dem Dualismus zugethan, wiewohl nicht
ınd demſelben Sinne. Beide nämlich verei-
in der Annahme und Vorausſetzung zweier,
ıtgegengeſetzter, gleich ewiger und urſprüng-
cipien. Aber beide Partheyen gaben dieſem

absoluten Gegensatze nicht dieselbe Bedeutung und Bestimmung. Für die Parthey der Manichäer, welche dem alten persischen Dualismus anhingen, und denselben zur Grundlage ihrer Gnosis machten, hatte jener Gegensatz die Bedeutung zweier Principien, die als thätige, lebendige und persönliche Grundwesen einander entgegengesetzt, und als zwei Mächte im Kampfe gegen einander begriffen waren. Nicht so die andre Hauptparthey der Gnostiker, welchen der Gegensatz nur als Gegensatz eines Positiven und eines Negativen, eines Reellen und eines Unreellen galt. Denn die Materie war nach ihren Begriffen von derselben, nur als ein Todtes, Leeres und Unthätiges der allein realen Licht- oder Geisterwelt entgegengesetzt. Und in dieser Vorstellungsart von der Materie (der ὕλη) als einem blos Negativen, einer bloßen Privation, ist nun auch der Schlüssel zu Erklärung des Ursprungs des sichtbaren Universums, oder der Sinnenwelt zu suchen. Unter Voraussetzung des Ursprünglichen Vorhandenseyns eines wesenlosen Leeren außerhalb des Pleroma der Licht- und Geisterwelt, läßt diese Emanationslehre nicht so, wie die kabbalistische, die Sinnenwelt durch allmälige Entfernung aus dem Princip der Intellectualwelt entspringen, sondern vielmehr durch einen Abfall von demselben, ohne einen stetigen Uebergang von der vollkommenen Aeonen- zu der unvollkommenen Sinnenwelt zuzulassen. Der Grund der Wirklichkeit dieses Abfalls liegt nach dieser dualistischen Emanationstheorie in einer freien That des letzten Gliedes der Aeonenwelt, nämlich in einer unerlaubten, dem Gesetze der Ordnung und Verbindung der Aeonenwelt widerstrebenden, sehnsuchtsvollen Begierde der Sophia, mit dem βυθὸς selber sich zu vereinigen. Diese Begierde war es, welche eine unzeitige Geburt, als Strafe zur Frucht hatte, die, als ein unreifes Product aus der Aeonenwelt verstoßen, und in das Oede und Leere der ὕλη, als das Außerhalb des Pleroma, hinabgestürzt, nunmehr den Schöpfer der Sinnenwelt, den Demiurgos, zur

Welt brachte, deſſen Schöpfungswerke darum auch nichts anders als eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, von Poſitivem und Negativem ſeyn konnten.

In dieſer Erklärungsart des Urſprungs der Sinnenwelt, und des in derſelben vorhandenen phyſiſchen und moraliſchen Uebels durch einen Sprung, ein Herabſinken, oder Herabſtürzen aus der Seeligkeit der vollkommenen Aeonenwelt, zeigt die gnoſtiſche Emanationslehre eine eigenthümliche Seite, welche ſie von allen andern Emanationstheorien, von der kabbaliſtiſchen, wie von der alten indiſchen, und auch der neuplatoniſchen unterſcheidet. Denn nur die Intellectualwelt nach allen Abſtufungen und Daſeynsformen, der geiſtigen Weſen (der Aeonen) in ihr, iſt die poſitive Folge, und eine reale Emanation aus dem erſten Princip, in welchem nur der Grund von der bloßen Möglichkeit des Abfalls, und ſeiner Folge, der Sinnenwelt, liegt, keinesweges aber der Grund der Wirklichkeit dieſes Abfalls, der vielmehr in dem Abgefallenen ſelber, in einer freien That deſſelben, geſucht werden muß.

In Erfindung der Hypotheſe eines Abfalls zu Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt hat die alte Gnoſis gewiße weſentliche Berührungspunete mit einer neuen Gnoſis, die ſich derſelben Hypotheſe zu Löſung deſſelben Problems, bedient. Dieſe neuere Gnoſis, wie ſie vornehmlich in einer Schrift Schelling's (Philoſophie und Religion) auf eine philoſophiſche Weiſe ausgeführt wird, findet gleichfalls den Urſprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung, oder Abfall von Gott, als dem Princip der allein realen Intellectualwelt, denkbar. Der Grundgedanke alſo, den Urſprung der Sinnenwelt betreffend, iſt in beiden, der alten und der neuen Gnoſis, derſelbe, verſchieden nur in der Sprache und Darſtellungsweiſe in Bildern, oder in abſtracten Begriffen. Was nach der, in lauter ſinnliche Bilder, z. B. das Bild der Zeugung, eingekleideten Theogonie der alten Gnoſis, als das erſte Princip der In-

tellectualwelt, der βυθὸς genannt wird, das wird in der neuen bezeichnet als die reine, lautere Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung, deren schlechthin einfachem Wesen auch der Name Gottes ausschließend beigelegt wird. Die Stelle des νοῦς oder Monogenes in der Theogonie der alten Gnosis nimmt in der neuern das Gegenbild des Absoluten ein, in welchem dieses objectiv wird, und seine Idealität in Realität umwandelt. Dieses Gegenbild, auch die Ureinheit genannt, dem das Absolute die Macht mitgetheilt, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besondern Formen zu objectiviren, ist das Realprincip aller von ihr producirten Ideen, die zwar relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, eben darum aber auch zugleich in der Ureinheit sind, und alle mit derselben zusammenfallen, wie diese selbst mit dem Absoluten zusammenfällt. Diese Ideen, welche nach der neuen Theogonie nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv sind und nur Ideen produciren, machen in ihrer Totalität die ganze absolute, allein reale Welt aus, die ihr Realprincip in der Ureinheit hat, und durch diese auf die absolute Einheit Gottes sich reducirt. Die absolute Welt der Ideen ist das Pleroma der alten Gnosis, welche die Ideen Aeonen nennt, als lauter selbstständige, geistige Wesen, die nach dem Gesetze der Geschlechts-Duplicität sich einander erzeugen. Und wie dem Monogenes oder νοῦς der alten Gnosis, die Ureinheit der neuen Gnosis entspricht: so auch dem Demiurgos der alten, die gefallene Vernunft oder der Verstand der neuern Gnosis, die in der Ichheit das allgemeine Princip der Endlichkeit findet, welche gleich dem Demiurgos, als der Schöpfer der Sinnen- oder Erscheinungswelt anzusehen ist, die sonach, als eine Folge des Abfalls, nur ein indirectes Verhältniß zum Absoluten hat. In der Versöhnung des Abfalls findet endlich auch die neuere Gnosis die Endabsicht der Geschichte des Universums, und setzt als, höchstes Ziel aller Geister die Befreiung derselben vom

Leibe und von aller Beziehung auf die Materie, und beschreibt das Zurückgehen der zur Idealität mit dem Unendlichen geläuterten Seelen in ihren Ursprung zugleich als die Auflösung der Sinnenwelt selber, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.

Was nun insbesondre noch die Schicksale jener alten Gnosis, dieser ersten christlichen Philosophie, anbetrifft: so erzählt uns die Kirchengeschichte, welchen Widerspruch diese ersten christlichen Philosophen, als Anhänger ketzerischer Secten, in der rechtgläubigen Kirche gefunden, deren Bekenner dieser christlichen Gnosis, als einer Häresis, ihre ächt evangelische πίστις entgegen setzten.

Aber nicht blos von Seiten der rechtgläubigen Kirchenlehre, an die sie sich doch anzuschließen suchte, wurde diese höhere, für einen engern Kreis von Geweihten bestimmte christliche Weisheit bestritten und als Irrlehre verurtheilt. Auch selbst von Seiten einer ihr sehr nahen Verwandtinn war sie manchen Angriffen ausgesetzt. Der Neuplatonismus nämlich stellte dieser Gnosis eine andere Gnosis entgegen; und Plotin vornehmlich, dem das System der neuplatonischen Emanationslehre seine wissenschaftliche Ausbildung und Vollendung verdankt, zeigte sich als den heftigsten Gegner der Gnostiker. Und doch — welche genaue Verwandtschaft in den Principien und den speculativen Grundansichten von Gott und der Welt, bei aller Verschiedenheit in einzelnen Lehrstücken und deren praktischen Anwendung!

Die Emanationslehre des Neuplatonismus, diese jüngste und ausgebildetste Tochter von der gemeinschaftlichen Stammmutter, der indischen Emanationslehre, zeichnet sich vor ihren ältern Schwestern in Gehalt und wissenschaftlicher Form im Großen und im Einzelnen durch so manche bedeutende Vorzüge aus; weshalb sie auch das meiste Ansehen erlangt, und einen so viel verbreiteten und dauernden Einfluß auf die Denkart und die speculativen Ansichten älterer und neuerer

Denker gewonnen hat. Denn sie ist ja selbst das Medium und Vehikel geworden, durch welches Anfangs die Platonischen Lehren aus der alten in die neue christlich-philosophische Welt übergegangen waren, und in so vielen Köpfen philosophischer Denker im Mittelalter sowohl, als ganz besonders auch in den ersten Perioden des freiern, von den Fesseln der Scholastik entbundenen und durch die Bekanntschaft mit den classischen Originalwerken der alten Philosophen und ihr begeisterndes Studium erweiterten und erhöhten Lebens der Philosophie, Eingang gefunden. Mit ihr schließt sich auch die Reihe der verschiedenen, aus dem Princip der Emanation sich entwickelten Weltansichten in der Geschichte der alten Philosophie.

III.

Das Emanationssystem des Neuplatonismus.

Nicht mit Unrecht führt dasjenige System der Emanation, welches in der Schule der alexandrinischen Philosophen entstand und sich weiter ausbildete, den Namen des Neuplatonismus, da die idealistischen Grundbegriffe dieses Systems von Platon hergenommen waren, dessen Speculationen über Gott, den Ursprung und das Wesen der Dinge am meisten sich dazu eigneten eine Verbindung mit den orientalischen Theosophien einzugehen. Diesen Uebergang vom Platonismus zum Neuplatonismus, durch Vereinigung und Vermischung der Vorstellungsarten orientalischer Theosophien mit platonischen Ideen, finden wir deutlich bezeichnet in mehreren Erscheinungen, die der Ausbildung des Neuplatonismus vorangegangen waren. Außer dem platonisirenden Philo, dessen Deutungs- und Auslegungsweise der platonischen Ideen und Grundlehren schon gedacht worden, findet sich auch bei andern spätern Platonikern die nämliche Vorstellungsweise, welche die platonischen Ideen in wirkliche, selbstständige Wesen um-

delte, und dieſelben ſodann mit den hypoſtaſirten
lichen Kräften identifizirte. Dieſelbe Vorſtellungsart
te insbeſondre den Platoniker Numénius, der
z mit der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie ſich ver-
it gemacht, und insbeſondre in Philo's Vorſtel-
sart von einem doppelten λόγος eingegangen war,
dieſelbe ſich angeeignet hatte, zu Annahme dreier
licher Weſen oder Perſönlichkeiten. Dieſer platoni-
den Theoſoph unterſcheidet nämlich einen zweiten
dritten Gott von dem erſten und höchſten, welcher
ein reingeiſtiges und höchſtſeeliges, keinem Wechſel
keiner Veränderung unterworfenes Weſen, in keine
ührung mit dem Endlichen kommen, und mithin
in keinem Cauſſalitäts-Verhältniße mit der Welt
n kann. Ein zweiter Gott muß daher als Welt-
pfer (Demiurg) angenommen werden, welcher der
hn des höchſten Gottes iſt, aber wegen ſeines dop-
n Verhältniſſes, einerſeits zum erſten Gott, als
unmittelbaren Emanation deſſelben, andrerſeits zur
t, als deren ſchaffende und bildende Kraft, auch
hſam eine zwiefache Perſönlichkeit ausmacht. In
rer Beziehung iſt der Demiurg der νοῦς, d. i.
Intelligenz, der als ſolcher in ewiger Ruhe und
eit in ſeinem Vater und Urheber ſich ſelbſt anſchaut
ilo's erſter λόγος, als die unmittelbare Emana-
aus der höchſten göttlichen Intelligenz, das voll-
mene Ebenbild derſelben, und das Muſter, wonach
ſichtbare Welt geſchaffen worden). In der letztern
ehung iſt derſelbe Demiurg, als Vater der Welt,
h ſeine weltbildende Kraft, die Weltſeele; (Phi-
s zweiter λόγος, der λόγος προφορικὸς) das Prin-
alles Daſeyns und Lebens und aller Thätigkeit in
lben. Und da alles wahrhaft reale Seyn nur al-
in dem Idealen iſt: ſo iſt die intelligible Welt
ndus numenon) die abſolut reale Welt; ihre
ſtanzen ſind Seelen, und ihre Kräfte geiſtige Kräfte,
deren wirkſamen Einfluſſe ſelbſt das Seyn und
ehen der Körperwelt abhängt, welcher auch über-

haupt kein wahres, selbstständiges und unveränderliches Daseyn zukommt.

Von dieser Vorstellungsart dreier göttlicher Principien oder Persönlichkeiten, und von dem Gegensatze zwischen der Geisterwelt, als der allein und wahrhaft realen, und der Sinnenwelt, als einer bloßen Schein- und Schattenwelt des Realen, ist nun auch der Neuplatonismus ausgegangen, der von Plotin in ein System gebracht, oder vielmehr, da ein solches System schon vorhanden war, nur weiter aufgeklärt, tiefer begründet, und wissenschaftlicher entwickelt und ausgebildet worden. Nach Plotin's eigenem Geständniße war die Annahme von drei göttlichen Principien zu seiner Zeit eine gewöhnliche Meinung, die er demnach schon vorgefunden, sich angeeignet und mit dem Platonismus, gleich seinen Vorgängern, zu vereinigen gesucht hatte.

Drei göttliche, der Rangordnung nach von einander verschiedene Principien — die Plotinische Trias —; Unterscheidung zweier Welten, einer reinen Verstandes- und einer Sinnen-Welt; — Ableitung beider aus jenen drei göttlichen Principien, dem absolut Einen und Ersten, der Ur-Intelligenz, und der Ur-Seele, in abwärtssteigender Stufenfolge, nach dem Gesetze der Descendenz, von dem absolut Vollkommenen, Ersten, bis zu dem Letzten, absolut Unvollkommenen und Unreellen der formlosen Materie: — das sind die Grundgedanken, aus denen die Weltansicht sich entwickelte, welche der Neuplatonismus uns darbietet. Diese Ansicht wollte Plotin zur Einsicht erheben; denn auf klare und zuverläßige Einsicht sollte sein System einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge sich gründen.

Woher nun aber, fragen wir hier mit Recht, diese überschwengliche Einsicht, mit welcher Plotin den Schlüssel zu einer vollständigen Erklärung des gesammten Systems der Welt der Dinge gefunden zu haben vermeinte? Wo ist die Quelle dieser Einsicht — wo

das Organ dieſer vollkommenen Erkenntniß zu ſuchen? — Nach Plotin's und aller Neuplatoniker Ueberzeugung, nicht in einer äußern poſitiven, auf dem Wege mündlicher oder ſchriftlicher Tradition erhaltenen Offenbarung; auch ſelbſt nicht in der Vernunft, in ſofern wir durch den Gebrauch derſelben, als Denkkraft betrachtet, nur zu einem mittelbaren Wiſſen durch bloßes Denken gelangen können, ſondern einzig und allein in der Vernunft, ſofern dieſelbe in und mit dem Organ einer intellectuellen Anſchauung des Abſoluten, und der Dinge an ſich, wie ſie im Abſoluten gegründet ſind, ein unmittelbares, durchaus vollkommenes, ſeinem Gegenſtande, als dem Erkannten, adäquates, und mit demſelben identiſches Erkennen und Wiſſen beſitzt, und zum klaren, lebendigen Bewußtſeyn dieſes Beſitzes durch Erhebung zu dem Einen, und durch innige Vereinigung mit dieſem Einen, gelangt.

Dieſes, dem Denken vorausgehende, unmittelbare Anſchauen des Abſoluten, in welchem dieſes ſelbſt der Seele unmittelbar gegenwärtig iſt, iſt über alles Denken erhaben, beſſer als das Wiſſen und Denken (Enn. VI. L. IX. c. 4.)

Auf der Vorausſetzung einer reinen und unmittelbaren Vernunft Anſchauung des Abſoluten, als einer Erkenntniß, in welcher das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eines und identiſch ſind, ruht, als auf ſeiner ſichern Grundlage, das große Gebäude der neuplatoniſchen Emanationslehre; — es iſt dieſe Vorausſetzung der Schlüſſel zu allen den überſchwenglichen Einſichten, welche uns dieſe Lehre darbietet

Indem wir uns hier nur auf eine Darſtellung des Neuplatonismus von ſeiner ſpeculativen Seite, als eines Emanationsſyſtems, zu beſchränken haben, brauchen wir uns für dieſen Zweck auch nur mit den Einſichten bekannt zu machen, welche wir in dieſer Lehre theils über das Seyn und Weſen Gottes, theils über den Urſprung der geſammten Welt der Dinge aus Gott, und ihr Verhältniß zu demſelben erhalten. Denn das

sind die beiden Hauptstücke des ganzen, von seiner speculativen Seite betrachteten Lehrgebäudes.

Das Daseyn einer Verstandes- und einer Sinnenwelt anerkennend, sollte zwar für beide, von einander verschiedene Welten auch ein besonderes, einer jeden eigenthümliches Princip angenommen werden; aber zugleich erforderte doch auch die Einheit des Systems die Annahme Eines absolut höchsten und ersten Urprincips, zu welchem jene beiden Principien nur als ihm untergeordnete und aus ihm selbst erst entspringende, sich verhielten. So ward die Idee des Absoluten in die Idee einer Dreieinigkeit göttlicher Principien zerspalten; und diese bereits vorgefundene Vorstellungsart des Absoluten als einer Drei Einheit göttlicher Wesen zum Princip einer vollständigen Ableitung des Systems der Dinge gemacht.

Beschreibung der Idee des Absoluten, unter der Form eines dreieinigen Wesens, oder dreier göttlicher Principien.

Die höchste Idee, die Idee des Absoluten schlechthin und in der eigentlichsten Bedeutung, als des All-Erzeugers der Dinge, der nicht selbst wiederum ein Erzeugtes ist, finden wir beschrieben von Plotin theils nach negativen, theils aber auch nach gewissen positiven Bestimmungen. Von der negativen Seiten zeigt sich diese Idee als erhaben, nicht etwa bloß über alle sinnliche, sondern auch selbst über alle unsinnliche, intellectuelle Prädicate. Denn das Absolute an sich ist zu denken als ein durchaus Formloses, selbst ohne alle intelligible Form; also weder als ein Wesen, oder als ein Was, noch als ein quale, noch als ein quantum. Da hiernach dem Absoluten auch selbst keine intellectuellen Prädikate zukommen können: so wird demselben darum auch Erkenntniß und Wissen, Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit, Selbsterkenntniß

ſowohl als Wahrnehmung andrer Dinge müſſen abgeſprochen werden. (Enn. VI. L. IX. c. 1. 2. 3). Als das Weſen aller Weſen muß das Abſolute aber auch poſitiv zu beſtimmen ſeyn. Von der poſitiven Seite wird es durch das Organ der intellectuellen Anſchauung, welches der betrachtenden Seele, durch Vereinfachung ihrer ſelbſt, ſich aufſchließt, im klaren Lichte erblickt als das Eine in der vollkommenſten und abſoluten Bedeutung des Worts; nämlich als die abſolute Einheit an ſich ſelbſt, durchaus ohne alle Vielheit. Darum kann auch das erſte und höchſte Princip eben als das abſolut Eine, weder Intelligenz ſeyn noch Seele, in welchen ſchon eine Mehrheit von Kräften und Beſtimmungen angetroffen wird; noch überhaupt irgend ein Ding, das doch immer durch irgend ein Prädicat beſtimmbar ſeyn muß. (Ennead. VI. L. IX. c. 1. 2). Dieſes abſolut Eine in dem bezeichneten abſoluten Sinne, iſt demnach das reine Seyn, ohne irgend Etwas zu ſeyn; ein Seyn alſo ohne alle Beſtimmungen, das in ſich ſelbſt verbleibt und beharret, und dem auch nichts jemals wiederfährt. (Ennead. VI. L. IX. c. 6). Und dieſes reine Seyn wird von dem, zum Abſoluten ſich erhebenden Auge des Geiſtes zugleich geſchaut und erkannt als das Gute, in einem andern höhern Sinne jedoch, als dieſes Prädicat irgend einem Dinge zukommt; auch als das Allgenugſame, deſſen Allgenugſamkeit darin beſteht, daß es durchaus keiner Sache bedarf, dagegen alles Andre Seiner bedürftig iſt. Alles andre bedarf nämlich Seiner, weil es der Realgrund nicht nur und die Quelle alles Daſeyns iſt ſondern auch ſelbſt der Grund der Möglichkeit aller Dinge und ihrer Weſenheit, welche ohne das Prädicat der Einheit, das ihnen von dem abſolut Einen kommt, keine Dinge, ſondern Undinge, keine Weſen, ſondern Unweſen wären. (Ennead. VI. L. IX. c. 1). Als Grund der Weſenheit aller Dinge, und als die Urſache ihres Daſeyns, kann das höchſte Princip keines von allen den Dingen ſeyn, von denen es der Grund und die Urſache iſt; da

das Princip nicht daſſelbe iſt, als ſein Principiat, die Urſache verſchieden iſt, von dem Verurſachten; und da auch über dieſes das Princip etwas vollkommneres ſeyn muß als ſein Principiat, das Erzeugende beſſer, als das von ihm Erzeugte. Das Eine iſt demnach zwar Alles, ſofern es eben der Grund der Möglichkeit und die Urſache der Wirklichkeit aller Dinge iſt, aber doch ohne irgend Eines von Allen zu ſeyn. Als Erzeuger aller Dinge iſt das Eine das Größte der Macht nach; und da dieſe ſeine Macht untheilbar iſt: ſo kann es in dieſem Sinne wegen dieſer Untheilbarkeit auch ein Individuum (Einzelweſen) genannt werden. Denn die Macht des Einen beſteht darin, daß ſeine immanente Zeugungskraft der Dinge ſich weder vermindert durch das Erzeugen derſelben, noch von ihrer Thätigkeit ausruht in den erzeugten Dingen. (Ennead. VI. L. IX. c. 6.)

Bei aller dieſer verſuchten Beſchreibung des Abſoluten durch die angegebenen negativen und poſitiven Beſtimmungen deſſelben, geſteht Plotin doch die Schwierigkeit ein, die Natur dieſes Einen zu begreifen, was es an ſich ſey, da alle unſre Erkenntniß auf Begriffen beruht, die ſich immer auf irgend ein Weſen oder Ding beziehen, als ihr Object; das Eine aber doch Keines von allen dieſen ſeyn kann, weil es als das Höchſte vielmehr erhaben iſt über Alles. — Was nun nicht in Begriffen für die Erkenntniß ſich darbot, und wovon es nicht leicht war, etwas Verſtändliches zu ſagen, das ſollte in einem Bilde der ſinnlichen Faſſungskraft näher gebracht werden. Und welches Bild konnte dazu paſſender gewählt werden, als das alte orientaliſche des Lichts, welches überall hin ſeine Strahlen ausbreitet, und dergeſtalt als das reine Urlicht der Mittelpunct iſt, um welchen zunächſt ein von ihm ausſtrömender Lichtkreis ſich bildet. Unter dem Bilde dieſes Lichtkreiſes wird denn auch wirklich in der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus die

tellectual-Welt der sinnlichen Anschauungsweise zu-
nglich gemacht.

Denn was aus diesem Urlichte, dem Mittelpunete
er Wesen, alles Lebens und Seyns unmittelbar aus-
ßt, wie aus der Sonne das Licht, das ist eben das
incip der Licht- oder Intellectual-Welt: die Intel-
genz. Diese ist im plotinischen System das zweite
ttliche Princip, das Nächste nach dem absolut Ersten,
mittelbar aus diesem hervorgehend ohne irgend eine
ränderung und ohne alles Wollen, lediglich nach
r Nothwendigkeit seiner Natur, gleichsam ein
ild, oder das Wort Gottes, (der λόγος). In dem
mlich dieses, zunächst aus dem absolut Ersten hervor-
hende, auf seinen Erzeuger sich hinwendet, und als
n Object ihn erblickt, wird das Erzeugte zur Intel-
genz, entstanden durch Reflex auf das Eine; denn die-
s Anschauen selbst ist eben die Intelligenz. Diese
ugung der Intelligenz ist nun aber keine zeitliche,
ndern eine ewige Zeugung, zu denken lediglich
ch dem reinen Verstandesgesetze von Grund und
olge, (Princip und Principiat) und von Ordnung
s Vor und des Nach.

Als das von dem Vollkommensten zunächst aus-
hende, muß das zweite Princip etwas seyn, was
ach dem absolut Ersten, das Größte und Beste ist.
ortrefflicher also wie alles Andre, was hinwiederum
us ihr emanirt, ist die Intelligenz das Princip aller
ormen, alles Bestimmten und Begränzten, der Grund
lles Realen in der absolut realen, d. i. der Intel-
ectual-Welt, und der Ordner das Alls dieser Welt.

Wie aus dem absolut Ersten, als dem göttlichen
rprincip, welches selbst höher ist als der Verstand,
nd nicht Verstand, sondern vor dem Verstande da ist,
nächst dieser auf die beschriebene Weise hervorgeht: so
manirt hinwiederum unmittelbar aus diesem zweiten,
n drittes göttliches Princip, als ein Gedanke (Wort,
όγος) der Intelligenz und alt ein gewisser Act (ἐνέρ-
εια) derselben. Dieses dritte göttliche Wesen, genannt

die Seele der Welt (ἡ ψυχὴ τῆ παντὸς, oder τῶν ὁλῶν) ist im System das besondre Princip der äußern sichtbaren Welt (Sinnenwelt), durch ihre, nicht nach Innen, sondern nach Außen gerichtete Thätigkeit.

Um die Verbindung einzusehen, worin dieses dritte zu dem zweiten göttlichen Princip steht, und insbesondre die Art und Weise zu begreifen, wie jenes durch dieses erzeugt wird, müssen wir auf die verschiedenen Thätigkeiten sehen, welche der Intelligenz zugeschrieben werden. Dreifach ist die Art und Richtung der ganz im Betrachten und Schauen begriffenen Thätigkeit der Intelligenz. Ihr Betrachten und Schauen ist nämlich gerichtet theils auf das, was über und vor ihr ist — das absolut Eine und Höchste, — theils auf das, was in ihr selbst ist, ihre eigenen Gedanken, als die Producte ihrer innern Thätigkeit; theils endlich auf das, was außer und unter ihr ist. In wie fern die Intelligenz in sich selbst wirkt, sind die Producte dieser ihrer innern Thätigkeit ihre eigenen Gedanken, und diese Gedanken (λόγος εἴδη) sind selbst wiederum lauter selbstständige, intelligente Wesen, andre Intelligenzen, die in ihr leben und sind, und in ihrer zur Einheit vereinigten Totalität die Intellectualwelt ausmachen, deren Princip und Mittelpunct eben diese allgemeine, oberste Intelligenz ist. Denn das auf sich selbst gerichtete Betrachten und Schauen ist kein leeres, todtes und unfruchtbares, sondern das Produciren von lauter Lebendigem und Selbstständigem; — einer Welt lebender und selbstständiger reiner Geister, die aber nicht außer, sondern nur in ihrem intellectuellen Realprincip, ihr eigenes Leben und Bestehen haben.

Von anderer Art und Beschaffenheit und auch von minderer Vollkommenheit ist die Seele der Welt, welche als Product ihrer nach Außen gerichteten Thätigkeit nicht ohne Veränderung aus der Intelligenz hervorgeht. Sie ist darum auch von minderer Vollkommenheit, nicht so rein und einfach, wie das in der Intelligenz selber Producirte, sondern gleichsam nur ein

vom Lichte, nur ein dunkler Gedanke, und ein
der Intelligenz, wie diese das reine, klare Bild
in welchem ohne ein Medium das Absolute selber
ttelbar sich darstellt. (ὅτι μὲν γὰρ ἐν ἀυτῷ
εῖ νοῦς, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ ὅτι δ' ἐξ
ὖ, ψυχὴ. Ennead. VI. L. III. c. 22). Diesem
ucte ihrer äußern Thätigkeit, der Weltseele, hat
Intelligenz die Macht verliehen, auch wiederum
Gleichen zu erzeugen. Aber gleichwie die Thätig-
der Intelligenz eine andre höhere Richtung nimmt,
sie begriffen ist im Schauen und Betrachten des-
was in ihr oder gar, in ihrer höchsten Tendenz,
, was über ihr ist, als wenn sie unterwärts
nach Außen hin ihre Thätigkeit richtet durch Pro-
en eines Aeußern, an Vollkommenheit ihr Nachste-
n: so auch die Seele der Welt, betrachtet in ihrer
achen Thätigkeit, einer höhern und einer niede-
Jene äußert sich im Betrachten und Schauen
, was über ihr ist, also des Verstandes, von
reinen Ideen (εἴδη) sie durch dieses Anschauen
ben erfüllt wird. Durch die niedere, nach unter-
s gerichtete Thätigkeit erzeugt die Seele ihr Eben-
, welches wiederum geringer als sie selbst seyn
, sofern sie durch ihre höhere, dieser niedern entge-
esetzte Bewegung sich aufwärts erhebt zur Intel-
alwelt, und deren Princip und Mittelpuncte, der
den Intelligenz und vermittelst dieses Schauens
Absoluten selber. Aus dem niedern Thätigkeits-
ip entwickeln sich, je tiefer und niedriger die Sphäre
ben wird von Stufe zu Stufe immer niedrigere
unvollkommnere Kräfte, unter welchen die unterste
unmittelbar mit Materie sich bekleidende und die-
formende Kraft ist: die plastische oder organi-
nde, als das unmittelbare Princip der materi-
n Formen, der letzten, welche eigentlich nichts
nelles mehr hervorzubringen vermögen.
Hypostasirt man diese beiden Arten von Thätigkei-
des psychischen Princips: so erhält man zwei Welt-

seelen, eine höhere, (die himmlische Venus genannt, deren Bestimmung, als des höhern und reinern äußern Thätigkeitsprincips, es ist, die von der Intelligenz empfangenen Ideen vollkommen auszudrücken, oder ins Leben zu setzen; und eine niedere, die irdische Venus, in welcher die reine Idealität jener Ideen schon verwirrt und getrübt ist. — Nur Eine Weltseele also, als das Princip alles äußern Lebens. — Aber diese Eine Seele, die im Universum alles beseelt und belebt, wohnt doch nicht allen einzelnen Weltwesen in gleichem Maaße und Grade bei. Wenn nämlich diese Seele in die Pflanze eingeht und dieselbe beseelt: so ist sie derselben inwohnend nur ihrem schlechtesten Theile nach, dem unverständigsten und unvernünftigsten, zu welchem sie auf der tiefsten Stufe ihres Produzirens in ihrer niedrigsten Thätigkeitssphäre herabgesunken ist. Geht sie aber in ein thierisches Wesen ein: dann zeigt sie in demselben schon eine höhere Kraft, die Kraft zu empfinden, als herrschend. Und ist endlich ihre Lebens- und Bewegungskraft nach Oben hin gerichtet, begriffen im Beschauen und Betrachten dessen, was sie von der Intelligenz empfangen und besitzt, als ein Bild derselben die Intelligenz inne habend: da offenbart sie sich als vernünftige Seele, durch ihre höchsten Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Es ist demnach immer nur Ein und dasselbe psychische Wesen und Princip, welches nur auf verschiedene Weise und in verschiedenen Stufengraden von Vollkommenheit in den verschiedenen Dingen seine productive Thätigkeit äußert; hier als bloße Kraft des Vegetirens und Empfindens, dort als die höhere Kraft des Denkens und Wollens. — In ihrer niedern Thätigkeitssphäre, als Natur Seele ist das produzirende Schauen der Seele nur ein dunkles, bewußtloses, in ruhiger, geräuschloser Betrachtung, in ihrer höhern dagegen als vernünftige Seele, ist ihr idealproduzirendes Schauen ein Betrachten mit klarem Wissen und Wollen.

Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Absoluten, und Bestimmung ihres Verhältnisses zu demselben.

Die von Plotin ihrem Wesen und Wirken nach so beschriebenen drei göttlichen Principien enthalten den Schlüssel zu Lösung der genannten Aufgabe. — Anerkennend das Daseyn zweier Welten, einer Verstandes- und einer Sinnenwelt, jener, als der urbildlichen Welt, dieser, als eines bloßen Abbildes und Nachbildes von jener mußte die neuplatonische Emanationslehre Rechenschaft geben theils über die Abkunft und Beschaffenheit beider Welten, theils über das Verhältniß sowohl der einen zu der andern, als auch beider zu den vorausgesetzten drei Principien alles Seyenden. Und da nach der Weltansicht der Alexandriner die Sinnenwelt in der Verstandeswelt, wie ein bloßes Nach- und Abbild in seinem Urbilde, gegründet und enthalten ist: so mußte auch zunächst die Intellectualwelt, als die absolut-reale Welt ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach aus dem Einen, welches das erste Princip aller Dinge ist, abgeleitet werden. Zu dieser Ableitung diente nun eben das zweite göttliche Princip, die ursprüngliche Intelligenz, welche, als das unmittelbare Product des Einen, nach demselben das Vollkommenste ist. Diese Intelligenz ist es, welche von dem absolut Einen und ersten, aus welchem sie unmittelbar emanirt, das Anschauungsvermögen empfangen hat, mit welchem sie auf das Eine hinschauet, als auf ihr intelligibles Object. Durch diesen Act des Anschauens entspringt aus der absoluten Einfachheit des über allen Gegensatz erhabenen Einen, eine Duplizität, sofern nämlich das Anschauende, die Intelligenz, als Subject, von dem Angeschauten, als dem Objecte, sich unterscheidet. Indem nun das Eine, in welchem alles Wirkliche, wiewohl nur der Möglichkeit nach, enthalten ist, Object der Intelligenz wird, gehet die

reine, bloße Möglichkeit in Wirklichkeit über; es tritt das Seyn aus der Unbestimmtheit, in welcher es in dem Einen, als dem Urgrunde alles Seyenden, enthalten war, heraus, und wird durch Begränzung und Gestaltung zu einem bestimmten Realen. Die Intelligenz ist daher das erste Reale, und der Grund alles Realen; das unmittelbare Princip also der Intellectualwelt, als der allein realen, welche durch die schöpferische Kraft der Intelligenz entsteht und nirgends anders, als in der Intelligenz selbst ihre Existenz hat, deren ganze Thätigkeit eine, auf das Innere gehende Thätigkeit ist. Diese Intellectualwelt begreift in sich alle denkende Wesen, von der Intelligenz durch die Thätigkeit des Denkens hervorgebracht. Denn was die Intelligenz denkt, das setzt sie auch, als wahrhaft seyend, welches objective Wirklichkeit hat; da in der Intelligenz das Denken, das Gedachte und das Denkende identisch sind. — Indem nun die Intelligenz in unaufhörlicher Thätigkeit des Denkens begriffen, und jeder Act ihres Denkens ein reales Object, alles von ihr Gedachte ein Seyendes und Reales ist, bringt sie durch diese ihre productive, lebendige Thätigkeit alle Objecte hervor. Diese Objecte erzeugt sie zwar immer auf dieselbe identische Weise; aber die Erzeugnisse dieser an sich identischen Productivität sind doch, das eine von dem andern, verschieden. Sie sind identisch nur in Beziehung auf die Intelligenz, als Erzeugnisse ihrer identischen Productionsweise; verschieden aber in Rücksicht auf einander selbst, so daß jedes Einzelne ein Anders ist. Was die oberste, allgemeine Intelligenz hervorbringt, ist sonach eine unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit von lauter besondern Intelligenzen, die als Individuen von einander sich unterscheiden, durch das Eigenthümliche ihrer Form oder Gestalt. Dieser Verschiedenheit ohngeachtet ist aber doch jedes Einzelwesen in seiner Art vollkommen. Denn in der Verstandeswelt ist Alles in der vollkommensten Reinheit und Vollkommenheit; Alles in vollkommener Einheit

Harmonie; lauter reines Seyn, ohne Trennung Raume, ohne Werden und Wechsel in der Zeit. ſes ewige, unveränderliche Seyn, ohne Mangel und ollkommenheit, kommt der Intelligenz und der Verdeswelt weſentlich zu, die nichts anders iſt, als unendliche, reine und unerſchöpfliche, wahrhafte n und Seyn in ſeiner abſoluten Vollſtändigkeit Totalität, woraus alles Einzelne hervorgeht, und Einzelne hinwiederum das Ganze iſt, ſofern jedes elne das All an ſich offenbart.

Wie nun einerſeits die Verſtandeswelt zur oberſten elligenz, als ihrem Realprincip, im Verhältniſſe der pendenz ſteht, ſofern ſie das Product ihrer Denkigkeiten iſt: ſo ſteht ſie andrerſeits zugleich zu der= m im Verhältniſſe der Immanenz. Denn alle einzelnen Intelligenzen, welche aus der Ur=Intelli= durch Entwickelung derſelben hervorgehen, ſind und en, in ihrer unendlichen Vielheit und Mannichfaltig= nur Theile der erſten urſprünglichen Intelligenz, unge= nt zur Einheit und Identität mit ihr verbunden. , die alle realen Objecte durch ihr Denken hervor= gt, iſt ſonach zugleich der vollſtändige Inbegriff elben, die Totalität alles Realen umfaſſend; mit Verſtandeswelt ſonach Eins, oder vielmehr, in der luten Vollſtändigkeit ihres geſammten idealen Seyns Lebens betrachtet, die Verſtandeswelt ſelbſt. Dieſe ſtandeswelt iſt auch das Vorbild und Muſter Sinnenwelt, deren Urſprung und Beſchaffenheit von Thätigkeiten des dritten Princips, der Seele, des Princips alles äußern Lebens, und aller egung in der Sinnenwelt abzuleiten iſt. Gleich doppelten Verhältniſſe der Intelligenz zur Intellec= welt iſt auch das der Seele zur Sinnenwelt, als Verhältniß der Dependenz und zugleich der Imma= beſtimmt. Sofern nämlich dieſe allgemeine Seele ch ihre productive Thätigkeit alle beſondern Seelen orbringt, wie die Ur=Intelligenz alle beſondern elligenzen, verhalten ſich alle beſondern Seelen zu

ihr, wie das Erzeugte zu seinem Erzeugenden. Sofern aber diese allgemeine Grundseele von den individuellen Seelen nicht entfernt und gesondert ist, sondern jeder einzelnen inwohnt, sind doch alle einzelne Seelen, ihrer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit ohngeachtet, zur ungetrennten Einheit und Identität Eines Seelenwesens vereiniget, gerade so wie die einzelnen Theile einer Wissenschaft zum Ganzen derselben. Es ist Ein und dasselbe im Vielen. Aber diese vielen einzelnen Seelen sind nicht blos, wie die Einzelwesen in der Verstandeswelt, etwa nur der Art und Form nach von einander verschieden; die Verschiedenheit bezieht sich hier auch auf den Grad von Vollkommenheit, worin die eine Seele die andern übertrifft, oder ihnen nachsteht. Zwar sind alle einzelne Seelen Erzeugnisse der Kraft der allgemeinen Weltseele, deren Thätigkeit auch im Anschauen besteht, durch welches sie die Objecte hervorbringt. Aber da diese productive Thätigkeit selbst in drei verschiedenen, einander untergeordneten Sphären, einer höhern, einer niedern, und einer untersten, ihre Wirksamkeit äußert: so entstehen durch diese Verschiedenheit ihrer Tendenzen, auch drei an Vollkommenheit verschiedene Arten von Seelen, unter denen die vernünftigen den obersten, die sinnlichen oder Thierseelen den mittlern, und die Pflanzenseelen, nach ihrer, auf die Materie gerichteten und sie bildenden organisirenden Kraft, den untersten Rang einnehmen. Diese unterste, die form- und lebloſe Materie bildende und belebende Kraft ist die Natur; eine Seele, welche, begriffen in fortschreitender Thätigkeit eines endlosen, aber dunkeln, bewußtlosen Anschauens, das Princip alles Formens und Bildens der Materie, und die Quelle des Naturlebens ist.

Hiernach sind nun alle Seelen, die von der niedrigsten, wie die von der höchsten Art, Ausflüsse der Weltseele, von welcher, als ihrer Quelle, sie aber nicht getrennt werden, sondern stets mit ihr vereint bleiben; so wie die einzelnen reinen Intelligenzen in der Intel

lectualwelt mit ihrem Realprincip, der Ur-Intelligenz, Ein unzertrennliches Ganzes ausmachen. Diese Intellectualwelt ist, als das absolut reale, unveränderliche, lebende Universum, wie schon erwähnt, das Vorbild und Muster der Sinnenwelt, d. i. der Welt alles äußern, räumlichen und zeitlichen Lebens, der Inbegriff aller wirklichen, veränderlichen Wesen. In jener, der Verstandeswelt, befindet sich Alles in höchster Vollkommenheit, ohne Trennung durch den Raum, ohne Wechsel in der Zeit; es ist in ihr kein Werden noch Vergangenseyn, sondern lauter reines und vollkommenes, Raum- und Zeitloses Seyn und Leben, in seiner absoluten Einheit und Totalität. In der Sinnenwelt dagegen ist alles Seyn und Leben ein Leben und Seyn im Raume und in der Zeit; da wir hier immer Eines nach dem Andern, und neben dem Andern erblicken. Als Princip dieser äußern, sichtbaren und veränderlichen Welt ist die Weltseele auch die Ursache der Zeit, welche in der fortschreitenden Bewegung der Seele von einer Thätigkeit zur andern, und aus einem Leben zum andern besteht, wodurch eben die Seele der Welt das sichtbare Universum hervorbrachte. Die unendliche Zeit in der gränzenlosen Aufeinanderfolge der Thätigkeitsäußerungen der Weltseele, und der mannichfaltigen Producte dieser Thätigkeiten, ist sonach ein bloßes sinnliches Bild der Ewigkeit, welche alles Reale in seiner gränzenlosen Totalität zumal und zugleich umfaßt, als dasjenige Wesen, welchem unveränderliches Seyn zukommt.

Wie nun die Zeit insbesondre ein Bild der Ewigkeit: so ist überhaupt die der Zeit unterworfene Sinnenwelt ein Nachbild der Verstandeswelt. Was daher in der Sinnenwelt vorkommt, die als bloßes Nach- und Abbild in ihrem Vorbilde und Muster, der Verstandeswelt, enthalten ist, das muß auch in dieser anzutreffen seyn; aber hier seinem wahren, ewigen Seyn und Wesen nach, als lauter Form, Leben und Idee, ungetrübt und unvermischt mit der Materie der Sinnenwelt. In der Verstandeswelt ist daher auch ein

lebender Himmel und eine lebende Erde; wie dort überhaupt allen Elementen, dem Feuer, dem Waſſer und der Luft, und allen Theilen des überall belebten und beſeelten Univerſums, als Theilen dieſes großen Weltthieres, ein Leben und eine Seele inwohnet, — als Form alles ein Leben, und eine Idee iſt. — Da nun in der Verſtandeswelt die Form es iſt, wodurch jedes einzelne Verſtandesweſen nach ſeinem Eigenthümlichen von jedem andern, nicht durch den Raum von ihm getrennten, ſich unterſcheidet: ſo muß es in dieſer Welt auch ein durch die Form Beſtimmtes und Beſtimmbares, d. h. Materie geben. Auch dieſes alſo, daß ſie aus Form und Materie beſteht, hat die Verſtandeswelt mit der Sinnenwelt gemein, und muß es mit derſelben, als ihrem Vorbilde, gemein haben. Aber freilich findet doch ein erheblicher Unterſchied ſtatt zwiſchen der Materie der Sinnenwelt, und der intelligiblen in der Verſtandeswelt. In beiden Welten iſt zwar die Materie das Unbeſtimmte, Unendliche, als das der Form Entgegengeſetzte; aber die Unbeſtimmtheit in der Materie der Sinnenwelt, als dem bloßen Nachbilde der intelligiblen Materie, iſt doch größer, als in dieſer, ihrem Urbilde, da etwas deſto unbeſtimmter iſt, je weiter es ſich von dem wahren Seyn entfernt. Und die Materie der Sinnenwelt iſt ja am weiteſten von der Urquelle alles Seyenden und Realen entfernt; denn ſie iſt in der abwärtsgehenden Stufenfolge der Emanationen aus dem abſolut Erſten und Vollkommenen zu immer Unvollkommenern, das Letzte, nach welchem nichts weiter entſtehen kann, und an welchem keine Spur des Realen mehr vorkommt. In dieſer, aller Form und Realität beraubten Materie der Sinnenwelt, einer Privation und einem bloßen Schattenbilde des Seyns, iſt auch das radicale Böſe zu ſuchen. Denn wie das abſolut Erſte auch das abſolut Vollkommene und Gute iſt: ſo muß das abſolut Letzte auch das abſolut Unvollkommene und Böſe ſeyn, als der reine Gegenſatz des Erſten, und als eine nothwendige Folge des Heraus-

dieſes abſolut Einen und Erſten, welches in
äußerſten Ausflüſſen in die Privation der Voll-
heit, die Materie, ſich verliert. Sonach iſt die
, und in und mit ihr auch das Böſe ſelber,
thwendige Folge der fortſchreitenden Produc-
Urkraft und der allgemeinen Lebenskraft, oder
ausgehens des Einen aus ſich, welches Heraus-
dem Geſetze der Deſcendenz gemäß, ein Herab-
om Vollkommenern zu immer Unvollkommenern
eſe Materie der Sinnenwelt iſt nun zwar zu-
gentlich nur ein Product des dritten Princips,
tſeele, als des Princips der Sinnenwelt. Aber
poſitiver Mangel und als Finſterniß kann dieſe
doch immer auch nur die Folge eines Man-
der Seele ſeyn, nämlich ihres Herausgehens
, was nicht vollkommen, und das Erſte iſt.
ofern die Seele ſich hinneigt und hinaufſchaut
was über ihr iſt, zur Intelligenz, bleibt ſie
rein von der Materie. Blickt ſie aber herab,
zet ſich hin zu dem, was unter ihr iſt: ſo
mit Unbeſtimmtheit erfüllt, ſie blicket auf das,
nicht ſchauet, ſchauet die Finſterniß an, und
ſchon Materie. Durch Begränzung und Ge-
derſelben bildet ſich nun die Seele einen, ihrem
nd Wirken angemeſſenen Körper, gleichſam ein
und ſchönes Haus, welches ſie ſich aus dem
und Gränzenloſen der, zwar aller Qualität
antität ermangelnden, aber doch der Form
lichen, Materie baut. In dieſer Verbindung
m, von ihr ſelbſt aus der Materie gebildeten,
lebt die Seele in der Sinnenwelt, worin das
) findet, an welchem die Seele Theil hat von
hrer Verbindung mit dem aus der Materie ge-
Körper, durch welchen ſie zur Materie hinab-
wird. Aber es iſt die Beſtimmung der ver-
n, ihrer Abkunft aus der Intellectualwelt ſich
n Seele, wieder zurück zu kehren zu der Urquelle
en und Vollkommenen, von welcher ſie emanirt,

und von der sie auch nie getrennt ist. Denn sie vermag doch wieder in die höhere, von allem Bösen befreite und gereinigte Region der Intellectualwelt sich zu erheben, wo sie frei von allen sinnlichen Einflüssen, sich in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder findet, und, von Gott erfüllt, das wahre Leben in und bei Gott, dem absolut Guten und Vollkommenen, genießt. Das Mittel, in diesen vollkommenen Zustand zu gelangen, ist die Reinigung, als ein Streben, von allem Irdischen und Sinnlichen sich zu entfesseln. Denn nur die gereinigte, von allem Fremdartigen völlig geläuterte und befreite Seele hat die höchste Stufe der Vollkommenheit errungen, welche die menschliche Tugend erringen kann und muß. Auf dieser höchsten Stufe steht die vollkommen geläuterte Seele am Ziele, wo sie in vollkommener Vereinigung und Gemeinschaft mit dem Urwesen, und in die Anschauung desselben versenkt, sich selbst als verklärt und durch diese Vereinigung als Eins mit dem Angeschauten erblickt, und in dieser Seeligkeit der Anschauung des Urwesens ihr höchstes Gut findet.

So endet, nach Tennemann's Urtheile, welches wir mit voller Ueberzeugung unterschreiben können, die alexandrinische Philosophie, zu deren Begründung und systematischen Ausbildung Plotin den Grund zu legen versuchte, wie sie angefangen hatte. Ausgegangen von der erdichteten Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, nicht durch Denken, sondern durch intellectuelle Anschauung, als einer unmittelbaren, und absoluten Erkenntniß der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, des Wesens der erkennenden Seele mit dem von ihr erkannten Urwesen, beschließt sie ihren Lauf am Ziele einer erträumten Vereinigung mit dem Realgrunde alles Seyns, als dem höchsten und letzten Ziele des Menschen. —

In diesem Ausgangs- und Endpuncte, wie überhaupt in den wesentlichsten Grundbegriffen und Grund-

ereinigten sich auch die Schüler und Nachfolger
n's, die jedoch, ohne den wissenschaftlichen For-
geist und ohne das lebendige Interesse für Wis-
t zu besitzen, welches den Gründer dieser schwär-
n Philosophie beseelt hatte, immer mehr sich in
ntheuerlichsten Chimären verloren, und alle Arten
ahn und Aberglauben, von Dämonologie, Magie
heurgie mit dieser transscendenten Metaphysik
yperphysik verbanden; ja sogar in Erfindung
rbreitung der ungereimtesten und abentheuerlich-
eorien und Hypothesen mit einander zu wettei-
hienen. Wenn auf diese Weise, von der einen
betrachtet, auch diese neuere Emanationslehre,
en ihr vorangegangenen, die Wurzel aller Arten des
ubens, und eine reiche Quelle der abentheuer-
Dichtungen und Träumereien geworden, unter
influsse der schwärmerischen Denkart, und der
irenden Vernunft der nachfolgenden Neuplatoni-
ist von der andern Seite doch auch das Ver-
nicht zu verkennen, welches der eine und der
unter den Nachfolgern Plotin's um den me-
schen Theil des Systems, dessen Principien sie
ne weitere Prüfung als wahr und unumstößlich
angenommen und vorausgesetzt, sich erworben,
eutlichere und ausgeführtere Entwickelung, durch
e Bestimmtheit der Grundlehren, und durch eine
le und bündige Darstellung des Zusammenhan-
rselben. So rühmt Tennemann von Por-
daß dieser gelehrte Commentator des Plotini-
Systems, theils die metaphysischen Grundsätze,
dieses System beruht, und die hauptsächlich
terschied des Seyns eines materiellen und im-
llen Dinges betreffen, mit ziemlicher Deutlichkeit
estimmtheit und in einem leichtübersehbaren Zu-
hange dargestellt, theils einzelne Lehren mehr ent-
, mit andern Gründen unterstützt, und durch die
seiner Gelehrsamkeit erläutert habe. Die letzte
der Ausbildung erreichte endlich die schwärmeri-

ſche Philoſophie des Neuplatonismus durch Proklus, welcher mit ſeinem Syſtem eine Metaphyſik des Geiſterreichs noch feſter zu begründen, ſyſtematiſch darzuſtellen und zugleich zu erweitern ſuchte. Wir finden auch hier die weſentlichen Hauptlehren des Plotiniſchen Syſtems wieder, aber verbunden mit dem Beſtreben, von Gott, als dem oberſten Realprincip der Dinge und der abſoluten Einheit, eine ſo vollkommene wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewinnen, daß aus dem erkannten Seyn und Weſen Gottes der Prozeß der ewigen Erzeugung oder Emanation der Dinge, wodurch das Endliche aus der abſoluten Einheit hervorgegangen, mit mathematiſcher Evidenz conſtruirt, und die beſtimmte Art und Weiſe dargeſtellt werden könne, wie das Abſolute in dem Endlichen ſich uns offenbare. Unverkennbar iſt der Antheil, den an dieſen neuen transſcendenten Speculationen, in ſo weit ſie durch ihr Eigenthümliches ſich auszeichnen, die Pythagoräiſche Zahlenlehre hat, von deren erſten arithmetiſchen Grundbegriffen und Grundſätzen geleitet, die phantaſirende Vernunft des transſcendenten Metaphyſikers der Geiſterwelt, aus dem Urprincip der abſoluten Einheit die Totalität aller möglichen und wirklichen Dinge in triadiſcher Ordnung abzuleiten verſucht. Wie aus der abſoluten Einheit, als der Urquelle alles Guten und Vollkommenen, dem Grunde aller Göttlichkeit, zuerſt die Principe der Dualität, die Gränze nämlich und die Unbegränztheit, oder die Einheit und die Vielheit, woraus die Natur aller Dinge gemiſcht iſt, hervorgehen; und wie ſodann aus dieſen beiden Principien ein Drittes, aus beiden Gemiſchtes, als das Erſte der wirklichen Dinge, entſteht, unter dem Charakter der erſten Dreiheit; oder einer Drei-Einheit des Seyns (οὐσία) des Lebens (ζωη) und der Intelligenz; — wie nun weiter aus dieſer erſten Drei-Einheit, die zweite, und aus dieſer die dritte Einheit entſpringt, und alle dieſe drei Trinitäten auf eine myſtiſche Weiſe die unbekannte Cauſalität des erſten unmittheilbaren Gottes offenbaren; die

erſte Trinität nämlich, die unausſprechliche Einheit, die zweite, das Ueberſchwengliche aller Kräfte, die dritte endlich die vollſtändige Erzeugung aller Dinge; — das iſt die große Aufgabe, welche der phantaſirende Metaphyſiker zu löſen, das Geheimniß, welches er vollſtändig und mit mathematiſch-logiſcher Evidenz enthüllen zu können wähnte.

Aber kehren wir nun abgeſehen von den verſchiedenen Geſtalten und Modificationen, welche dieſelbe ſchwärmeriſche Philoſophie durch die Individualität ihrer Anhänger und weiteren Bearbeiter angenommen, die als philoſophiſche Schwärmer der dichtenden Phantaſie in Vereinigung metaphyſiſcher Speculationen mit allen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerei einen unbegränzten Spielraum verſtatteten, zu Plotin ſelbſt wieder zurück, um den Geiſt und Charakter der hyperphyſiſchen Speculationen des Neuplatonismus in ſeiner erſten ſyſtematiſchen Form noch einmal von allen Seiten ins Auge zu faſſen, und auf dieſe klare, das Ganze umfaſſende Anſicht ein ſicheres und unbefangenes Urtheil gründen zu können.

Wenn Tennemann am Schluſſe ſeiner eben ſo gründlichen als ausführlichen aus der Quelle ſelbſt geſchöpften Darſtellung und Prüfung des Neuplatonismus, als Reſultat derſelben den Ausſpruch über dieſes Syſtem thut, daß ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus daſſelbe beherrſche; und wenn Tiedemann ein ähnliches Urtheil, namentlich über den Schöpfer dieſer Philoſophie, als eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, den Plotin, fällt, daß derſelbe entweder groben oder feinen Spinozismus lehre: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen dürfen, die Urtheile beider Kritiker zu unterſchreiben, jedoch mit der hinzugefügten genauern Beſtimmung, daß in dieſem Syſtem der Pantheismus die Form einer Emanationslehre angenommen.

Daß übrigens Plotin's Philoſophie, wie Tennemann darüber ſich erklärt, nach ſtrengen Regeln beurtheilt, weit weniger ein aus Principien abgeleitetes,

ſtreng verbundenes und vollſtändig entwickeltes Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe oder dafür gehaltener Sätze, als vielmehr nur ein Aggregat von einzelnen Speculationen, Betrachtungen, Winken und Einfällen ſey, welche jedoch durch die allgemeine Tendenz und den herrſchenden Geiſt Einheit und Zuſammenhang haben, das zeigt ſich nur zu deutlich an der Vieldeutigkeit der Grundlehren dieſes Syſtems, und an den Widerſprüchen, woraus daſſelbe zuſammengeſetzt iſt.

Nach Tennemanns Urtheile beherrſcht alſo ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus das Syſtem der Neuplatoniſchen Philoſophie; und dieſes Urtheil gilt nun auch Plotins Syſteme insbeſondre, von welchem Tennemann behauptet, daß es auf einen verſteckten Spinozismus hinauslaufe, ja daß ſogar eine merkwürdige Stelle in demſelben ſich finde, worin der Pantheismus ziemlich deutlich ausgeſprochen ſey. Auf die nämliche Stelle hat auch Tiedemann ſein Urtheil über Plotin gegründet, daß derſelbe groben oder feinen Spinozismus lehre, je nachdem man die eine oder die andre Erklärungsart, welche die von ihm angezogene Stelle verſtattet, als die richtige annehmen will.

Wir haben dem Syſtem des Neuplatonismus hier ſeine Stelle angewieſen unter den verſchiedenen Emanationslehren, die aus der Vermiſchung und Verſchmelzung orientaliſcher mit occidentaliſchen Ideen ſich gebildet haben. Und als eine Lehre der Emanation wird ja auch allgemein, und iſt von jeher die Philoſophie der Neuplatoniker anerkannt worden; wofür ſie denn auch allerdings nach ihren weſentlichen Grundbegriffen und Grundſätzen muß gehalten werden. Nach den, vornehmlich im zweiten Abſchnitte von uns dargelegten Begriffsbeſtimmungen des Pantheismus im engern und im weitern Sinne, muß nun freilich zwar jede Emanationslehre unter die allgemeine Kategorie pantheiſtiſcher Syſteme aufgenommen, aber als Emanationslehre doch auch zugleich von jeder Lehre des Pantheismus, welche, wie z. B. der Spinozismus, dieſen Namen und Cha-

rakter im ſtrengen und eigentlichen Sinne führt, unterſchieden werden. Iſt nun Plotin's Lehre ein ſtrenger, eigentlicher Pantheismus, und doch auch zugleich eine Lehre der Emanation: ſo hat er, nach Tiedemann's Urtheil, allerdings dadurch, daß er zwei verſchiedene Formen zur Einheit Eines Ganzen vereinigen wollte, ſeinem ganzen Syſtem ein zweideutiges, zwitterartiges Anſehen gegeben, und aus Widerſprüchen es zuſammengeſetzt. Und in der That iſt doch in der, von Tiedemann und Tennemann als merkwürdig angeführten, Stelle der eigentliche ſtrenge Pantheismus nicht etwa nur ziemlich, ſondern wirklich ganz deutlich, mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen. Wir wollen die merkwürdige Stelle hier ganz herſetzen, wie auch Tennemann es gethan hat, um über den Sinn derſelben nach dem Zuſammenhange des Ganzen mit Sicherheit urtheilen zu können. Hier iſt ſie:

Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτῷ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτῷ, καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα, καὶ φαινόμενον πολλά, καὶ γινόμενον πολλά, οἷον ὅταν κινηθῇ, καὶ τὸ πολύχουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτῷ προφέροντας, ταύτας ἓν ἕκαστον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν, ἀγνοοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν, οὐ δυνάμενοι ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν, σπεύδοντα πρὸς αὐτά· διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον, καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι (Ennead. VI. L. II. c. 3).

Wer kann hier — ruft Tennemann aus, nachdem er die ganze Stelle im Grundtexte citirt hat — die natura naturans und naturata verkennen! Allerdings ſcheint hier die Lehre vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, oder der Welt der Dinge zu Gott, ganz im Sinne des ſtrengen Pantheismus gedeutet werden zu müſſen, wie wir den allgemeinen Grundcharakter

deſſelben im Gegenſatze mit jeder Emanationslehre beſchrieben haben. Aber wie vieldeutig iſt doch auch der Sinn, der ſich mit dem hier angegebenen Princip der Endlichkeit verbinden läßt; und wie vielſeitig und verſchieden daher auch die, aus verſchiedenen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffenden Vorſtellungs- und Erklärungsarten, hervorgehenden Weltanſichten! Warlich der von Plotin in dieſer Stelle ausgeſprochene Pantheismus zeigt ſich hier wieder in ſeiner wunderbaren Proteus-Natur, ſo daß er beliebig alle Geſtalten anzunehmen vermag, je nachdem man bald der einen, bald der andern, in der nämlichen Stelle gegebenen Erklärungsart, die Beſtimmung jenes Verhältniſſes betreffend, folgen will. Heben wir aus der ganzen Stelle nur allein die Worte heraus, und halten uns an die Worte: *πάντα μίαν (εἶναι) φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις*: ſo gewinnt es für uns das Anſehen, als habe der Neuplatoniker ſich zum alten Eleatiſchen Pantheismus bekannt, mit welchem er ja in derſelben Anſicht von dem Verhältniſſe der Einheit zur Vielheit zuſammentrifft. Denn beide, Plotin und die Eleaten vereinigen ſich, nach der in den angeführten Worten enthaltenen Aeußerung zu urtheilen, in der Behauptung: daß das All-Eine nur in unſern Gedanken, oder durch unſer Denken in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen getheilt und zerſpalten werde; daß mithin die Vorſtellung dieſer Vielheit und Mannigfaltigkeit lediglich einen blos ſubjectiven Grund habe, oder, wie der Eleate Meliſſos ſich darüber ausdrückte, ein bloßer, nur in uns gegründeter Schein ſey (*ἐν ἡμῖν*). Das Verhältniß des abſolut Einen und identiſchen Seyns zu dem vielen und mannigfaltigen Seyenden in der wirklichen Natur, wäre daher kein anderes, als ein Verhältniß des allein Wahren und Realen zu dem an ſich nichtigen, bloßen Scheine. —

In der nämlichen Stelle wird aber auch zugleich die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge aus einem

:n Grunde hergeleitet; denn ſie wird vorgeſtellt
;ründet in der Natur des abſolut Einen ſelber.
ıämlich Plotin daſelbſt ſagt: die mannigfaltige,
vielfältigende Natur des Einen mache, daß es
ıehr Eins ſey, ſondern als ein Vieles uns er-
und ein Vieles werde, indem es ſich gleichſam
:e, obſchon daſſelbe, ſeiner überſchwenglichen Kraft
nur Eins ſey: ſo wird offenbar durch dieſe
ungs- und Erklärungsart das Verhältniß der
zur Vielheit wieder ganz anders beſtimmt.
von jener Seite betrachtet, der Pantheismus
ı's mit dem alten Eleatiſchen zuſammentrifft: ſo
von dieſer Seite ihn angeſehen, ſeine Uebereins
ıg mit allen den pantheiſtiſchen Syſtemen, welche
rhältniß der Einheit zur Vielheit, als objectiv
ıerkennen, uns klar in die Augen leuchten. Und
eite iſt es auch eben, von welcher ſich allerdings
ura naturans und naturata, und die Unterſchei-
eider gar nicht verkennen läßt. Mit Bruno
pinoza ſowohl, als mit unſern neueſten idea-
ı Pantheiſten vereiniget ſich hier Plotin in der
ıtung, daß das Endliche, als die Vielheit, nicht
: ſeyn könne von dem Unendlichen, als der abſo-
:inheit, ſondern von Ewigkeit mit und bei dem
chen ſey, da es zu demſelben ſich verhalte, wie
eile zu ihrem Ganzen und wie Elemente und
ıtheile Eines Weſens zu dieſem Weſen ſelbſt ſich
n. Dieſer Vorſtellungsart zufolge iſt alſo die
t kein blos ſubjectiver Schein, als ein völliges
ym, ſondern ſie iſt unzertrennlich von der Einheit,
das wahre Weſen und Seyn des Abſoluten
ottes, weder in der bloßen Einheit, noch in der
Vielheit, ſondern in dem unzertrennlichen Bande,
ndigen copula beider, beſteht. Der alte alexan-
e Pantheiſt trifft auch ſelbſt darin mit einem
neueſten naturphiloſophiſchen Pantheiſten zuſam-
daß von einem Hervorbringen der Vielheit durch
heit nicht könne geredet werden, da man — wie

er sich wenigstens problematisch darüber ausdrückt — vielleicht überhaupt nicht behaupten dürfe, das Eine sey Ursache der übrigen Dinge. Dieser Vorstellungsart zufolge wäre demnach Gott nicht die Ursache des Universums, sondern dieses unerzeugte Universum selbst, ganz und ungetheilt, als absolute Einheit und Totalität zumal und zugleich.

Wie stimmt nun aber — dürfen wir wohl fragen — die, in der angeführten Stelle gegebene, auf Grundbegriffe und Grundsätze des eigentlichen, strengen Pantheismus gegründete Weltansicht überall nur mit der Emanationslehre des Neuplatonismus zusammen? — Für Plotin, den Pantheisten, ist Gott ein in sich selbst geschlossenes All, und die unzertrennliche copula der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen. Dagegen Plotin der Emanationslehrer, in Gott ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen erkennt, welches von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres producirt, bis endlich die Productionskraft desselben in einem Privativen und Negativen — der Materie — sich verliert.

Welche von beiden Vorstellungsarten mag nun wohl der Schöpfer des Neuplatonismus, als eines wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Systems, für die wahre gehalten haben? Nach seinen, in der angeführten Stelle mit klaren und unzweideutigen Worten ausgesprochenen Aeußerungen müßte ihm der Pantheismus für eine Lehre der absoluten Wahrheit, die Emanationslehre dagegen für eine Lehre gegolten haben, die lediglich nur für uns, für unsre beschränkte Vorstellungs- und Fassungskraft relative Wahrheit und Gültigkeit hat. Als Emanationslehrer zertheilt Plotin die an sich ungetheilte und untheilbare absolute Einheit in drei besondere Wesen, die sogar dem Range nach von einander sich unterscheiden; so wie derselbe Emanationslehrer überdies auch noch in seinem dritten, an Vollkommenheit den beiden ersten nachstehendem göttlichen Princip, der Welt-Seele, eine Vielheit und Differenz von höhern

und niedern Kräften unterscheidet. Aber diese Spaltung des ursprünglichen und absolut Einen in eine Dreiheit von besondern Wesen und Principien, und die ganze Differenzirung des an sich einförmigen, einfachen und indifferenten Seyns durch eine Stufenreihe von lauter individuellen, zwar nicht der Art, aber doch dem Grade nach von einander verschiedenen Dingen, hat doch nur subjective Wahrheit und Gültigkeit. Der Grund davon liegt nämlich lediglich darin, daß wir jedesmal nur Theile von dem absolut Einen fassen, diese Theile sodann zu besondern Wesen machen, und sie als besondre Gattungen und Arten von Dingen (als besondre Daseynsformen oder Modi des Seyns) benennen, unwissend, daß wir das Ganze nicht zugleich und zumal (in seiner absoluten Totalität) erblicken, sondern, immer nur Theilweise dasselbe auffassend, diese einzeln aufgefaßten Theile nun erst wieder zusammenfassen, unvermögend auf lange Zeit dieselben vollständig in absoluter Einheit und Totalität zu begreifen u. s. w.

Mit dieser Aufweisung des Grundes der Theilung und Differenzirung des absolut Einen und einfachen Seyns in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen, giebt uns Plotin den Schlüssel zu Vereinigung seiner beiden Weltansichten, und zu Ausgleichung des Widerspruches zwischen beiden. Offenbar sind es zwei verschiedene Standpuncte, die der Philosoph für beide Ansichten genommen hat. Als Pantheist steht er auf dem Standpuncte der speculativen Vernunft, auf welchem er die Idee des Absoluten in ihrer reinen, durch keine Gegensätze getrübten Einheit und Einfachheit und absoluten Totalität erblickt. Als Emanationslehrer hat er sich auf den Standpunct des, die Eine und einfache Vernunftidee des Absoluten in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen und Kräften zerlegenden und differenzirenden Verstandes gestellt, um mit dessen Hülfe einerseits das theoretische Interesse und Bedürfniß durch Erklärung des Ursprungs und der Beschaffenheit der Welt der Dinge, andrerseits zugleich das prak-

tiſche durch Erklärung des Böſen in der Welt, vermittelſt der Hypotheſe der Emanation erklären zu können. Die, auf dieſen zwei verſchiedenen Standpuncten gefaßten Anſichten, jene Vernunftanſicht in ihrer abſoluten, und dieſe Verſtandesanſicht in ihrer relativen Wahrheit, mußten ſich nun aber doch auf irgend eine Weiſe vereinigen laſſen. Und den Punct dieſer Vereinigung meint Plotin darin eben gefunden zu haben, daß zwar der Grund der wirklichen Theilung und Differenzirung des an ſich untheilbaren abſolut Einen und All, einzig und allein in die Unkenntniß, die Beſchränktheit und Unvermögenheit des, über ſeinen beſchränkten Horizont nicht hinaus gehenden, und die Idee der abſoluten Einheit in der Fülle ihrer abſoluten Unendlichkeit und Totalität nicht zu begreifen vermögenden Verſtandes zu ſetzen ſey; daß aber doch auch zugleich der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Theilung und Abſonderung in dem abſolut Einen ſelber, nämlich in der ſich vervielfältigenden Natur deſſelben, müſſe geſucht werden. Denn dieſe Natur verurſache es eben, daß das Eine nicht das Eine ſey (*τὸ πολύγον τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι*). Unter dieſer ſich vervielfältigenden Natur des Einen iſt wohl nichts anders zu verſtehen, als eben dies, daß in ihm der Grund der Möglichkeit enthalten ſey, unter unendlich vielen und mannigfaltigen Formen unſerm Verſtande ſich darzuſtellen und von demſelben erkannt zu werden, ohne daß es darum aufhöre, doch immer das Eine zu ſeyn und ohne Veränderung das Eine zu bleiben; Eines in ſeinem Weſen; ein Vieles und Mannigfaltiges nur, von Seiten ſeiner vielfältigen Formen betrachtet.

Das Eine, als das Princip alles Realen, und als den höchſten Punct der Vereinigung alles Seyns, mit dem Organe der Vernunft in unmittelbarer, intellectueller Anſchauung erkennend, entwickelt der Neuplatoniker aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, vermittelſt der Hypotheſe die Emanation, durch die er, von Grund aus Alles,

nach dem Geſetze der Deſcendenz, aus dem abſolut Einen glaubte herleiten und erklären zu können. — Und welche eigenthümliche Geſtalt hat nun die Lehre der Emanation im Neuplatonismus angenommen? —

Wir haben früher bereits das neuplatoniſche Syſtem für die reinſte und geläutertſte, im Geiſte des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation erklärt, welcher darum auch der Vorzug vor allen andern Syſtemen ihrer Art müſſe eingeräumt werden. Es frägt ſich nun: verdient ſie wirklich in jedem Betracht, und ohne alle Einſchränkung dieſen Vorzug; oder zeigt ſie nicht auch eine Seite, von welcher ihr intellectueller Charakter als getrübt und entſtellt durch ſinnliche Vorſtellungsarten und durch Bilder, aus der Sinnenwelt hergenommen, erſcheint?

Unſer Tiedemann findet unter andern einen Unterſchied zwiſchen den ältern Kabbaliſten und den alexandriniſchen Eklektikern darin: daß jene einen phyſiſchen, dieſe dagegen einen logiſchen Ausfluß zum Grunde gelegt hätten. Er bemerkt dabei: „ob und wie fern an Erfindung dieſer logiſchen Emanation Plotin Theil habe, könne nicht beſtimmt werden; an ihrer Ausbildung aber und mehreren Befeſtigung ſcheine er allerdings beträchtlichen Antheil zu haben; ſeine mancherlei Darſtellungen und Erläuterungen wären vor ihm wenigſtens nicht gefunden worden.“ Allerdings iſt der Charakter einer logiſchen Emanation an Plotin's Theorie ganz und gar nicht zu verkennen. Dem fortſchreitenden Gange des reinen Denkens gemäß geht der dialektiſche Metaphyſiker von dem höchſten, dem einfachſten und allgemeinſten, aber darum freilich auch inhaltleerſten aller Begriffe, dem Begriffe der abſoluten Einheit aus, und ſteigt ſodann von dieſem, dem Geſetze der Stetigkeit folgend, durch Hinzuſetzung von Beſtimmungen, zu dem Beſondern herab. Nun verwandelt er, durch Hypoſtaſirung und Objectivirung der Begriffe, dieſe logiſche Ableitung derſelben in eine logiſche Emanation der mannigfaltigen Weſen und Daſeynsformen aus dem Urwe-

sen und Ursеyn, und macht aus der logischen Rangordnung der Begriffe eine reale, objective der verschiedenen Wesen und Daseynsformen, nach ihrem nähern oder entferntern Verhältnisse zu dem höchsten Princip.

Aber die Phantasie des Intellectualphilosophen, welcher die inhaltleeren Begriffe nicht genügen konnten, versinnlichte dieselben durch das Bild eines intellectualisirten Lichts, und verwandelte dergestalt die reine logische Emanationslehre in die physische Theorie einer Lichtausstrahlung und eines Lichtausflusses. Wie das Licht aus der Sonne, so strömt aus dem reinen, geistigen Urlichte des Urwesens zunächst und unmittelbar das erste reinste Licht aus, der erste Verstand, welcher, weil er aus dem Urlichte ausgeflossen, und auf dieses Licht hinblickt und von demselben ganz erfüllt wird, selbst Licht seyn muß. Von dieser Seite betrachtet, würde also doch diese hoch gepriesene intellectuelle Emanationslehre des Neuplatonismus nicht minder, wie die kabbalistische, in einen feinen Materialismus mit ihrer Lichttheorie ausgehen, und sich von der kabbalistischen Lichtemanation nur in der besondern Vorstellungsart unterscheiden, wonach diese aus dem alles erfüllenden Urlichte, nachdem dasselbe sich erst in sich selbst zurückgezogen, die Dinge ausströmen läßt. Aber dieser materialistischen Vorstellungsart ohngeachtet ist es doch auch gar nicht zu verkennen, daß Plotin's Lehrbegriff der Emanation, wie auch Tiedemann davon rühmt, den stärksten Hang zum Intellectualismus habe, indem er aus Verstandesbegriffen alles herleiten, und auf die Grundsätze desselben alles hinauslenken wollte. Bei dieser entschiedenen Tendenz des Systems zum Intellectualismus dürfen wir demnach auch annehmen, daß die empirischen Vorstellungsarten von Licht und Lichtausflüssen, so wie die mathematischen Anschauungsformen von Raum und Zeit mehr nicht denn bloße Schemata zur Construction der intellectuellen Objecte seyn sollten. Die speculative Vernunft gab in und mit der Idee des Absoluten, unter dem Charakter der absoluten Einheit,

das erste Princip her; der Verstand entwickelte daraus seinen Denkgesetzen gemäß ein ganzes System der Intellectualwelt; und die Einbildungskraft trat dann erst hinzu, um die, vom Verstande objectivirten und hypostasirten, in reale Wesen umgeschaffenen Begriffe, durch die mathematischen Anschauungen von Raum und Zeit, so wie durch die empirische Anschauung des Lichts zu schematisiren, nachdem diese aus der Sinnenwelt genommenen, und auf die Verstandeswelt übergetragenen Objecte selbst erst waren intellectualisirt worden.

Für ein Intellectualsystem müssen wir demnach allerdings wohl das System Plotin's anerkennen. Aber wie sehr unterscheidet sich doch dieser transcendente, mystische Intellectualismus von dem Intellectualsysteme Platon's, so wie aller der Intellectualphilosophen, die im Sinne und Geiste Platon's in dem ersten Princip eine höchste, die Welt nach Ideen bildende Intelligenz erkennen. In Plotin's Intellectualsysteme nimmt die Intelligenz nicht die erste, sondern nur erst die zweite Stelle ein, als das zweite Princip, dem Range nach geringer als das erste, weil es nach dem ersten ist, als das zuerst aus ihm Emanirte. Das absolut erste Princip selber aber, als der Realgrund alles Wirklichen, ist in diesem System weder ein Denkendes noch ein Gedachtes, weder Subject noch Object, sondern ein leeres und abstractes Weder — Noch, unter dem Charakter der abstracten, absoluten Einheit und Indifferenz. Also nicht in Ansehung des ersten, sondern erst in Beziehung auf ihr zweites göttliches Princip ist Plotin's Lehre für ein Intellectualsystem zu erklären. Und was ist denn nun eigentlich das absolut erste Princip in diesem System? — Es ist, genau betrachtet, wohl nichts anders, als die an sich unlebendige und undenkende form- und qualitätenlose Materie der intelligiblen Welt, woraus die Intelligenz, als das thätige Princip alles geistigen Lebens, alle besondern Daseynsformen in der Intellectualwelt erzeugt. Erst mit diesem zweiten Princip beginnt alle Thätigkeit; denn erst von der In-

ligenz geht alle Thätigkeit aus. Wenn nach der Plotin'schen Emanationslehre — wie Schelling einmal die ihr eigene Vorstellungsart nicht untreffend beschreibt — das Ueberfließende überfließt nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigene Schwere; wenn es sich losreißt und nicht abgestoßen wird, so kann allerdings das Urwesen nur als ruhiger Grund der Dinge angenommen, und es muß dagegen die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werden. Als ruhiger Grund der Dinge kann demnach das Urwesen auch nicht das Princip der Wirklichkeit, sondern lediglich der Möglichkeit derselben, mithin auch nicht das Vollkommenste actu, sondern blos potentia seyn. Es ist das Eine und All alles Seyenden und Realen, aber nur als ein völlig Unbestimmtes, blos Bestimmbares, durch die Thätigkeit der Intelligenz, als des formenden Princips, erst zu Bestimmendes. In diesem System ist sonach das erste Princip im Grunde nichts anders als ein logisches Chaos; denn es ist die formlose, unlebendige und unthätige Materie, welche der Bedingung nach der Form voran geht, und woraus, als dem ruhigen Grunde der Möglichkeit der Dinge, erst die Wirklichkeit derselben durch die Thätigkeit des Emanirenden, der obersten Intelligenz, hervorgegangen ist. Ein intelligibles Chaos also, der ruhige, für sich durchaus beschaffenheitlose und indifferente Urgrund, wäre das Urwesen und Urprincip der Dinge in diesem Intellectualsysteme, in welchem Alles zu lebenden und vorstellenden Wesen gemacht, aber doch aus der Sphäre dieser Wesen das Erste wie das Letzte ausgeschlossen wird: das Ueberwesen wie das Unwesen. — Wohl mögen wir darum mit Tennemann es unbegreiflich finden, wie man sich so lange täuschen können, eine Theorie für eine Realerklärung des Seyns zu halten, in welcher man nicht einsieht, wie aus dem Urwesen, welches nicht lebet und ohne Vorstellungen ist, das Leben und das Vorstellen hervorgehet, noch wie das

letzte Producirende ein Product hervorbringt, welches ohne Leben und ohne Vorstellung ist.

Und doch hat man sich so lange getäuscht, täuscht sich noch immer fort, und wird nicht aufhören sich zu täuschen, so lange man, von dem Vorurtheil eines speculativen Wissensdünkels geblendet, den vergeblichen Versuch nicht wird aufgeben mögen, aus dem absolut Einen und einfachen Urwesen, welches die Vernunft als die Wurzel alles Daseyns annehmen und voraussetzen muß, alle Dinge ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach abzuleiten, indem man das Absolute, als obersten Erkenntnißgrund setzen, und die Idee desselben zum alleinigen Princip einer vollendeten Wissenschaft im strengsten Sinne, als einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge, oder der absoluten Einheit und Allheit, machen will. Wie oft, und auf wie mancherley Weise die Versuche dieser Art sind erneuert worden; welchen ausgebreiteten und bis auf unsre Zeit sich erstreckenden Einfluß die Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre auf die Gestaltung unserer neuern und neuesten Philosophie nicht nur, sondern auch selbst auf die christliche Theologie durch ihre Vereinigung mit derselben gehabt hat, darüber wird uns der Fortgang der Geschichte des Pantheismus in den Perioden unsrer neuern und neuesten Philosophie belehren.

Fünfter Abschnitt.

Der Pantheismus in seinem Uebergang in die christliche Theologie, und seiner Ausbildung zu einem System der christlichen Philosophie durch ältere und neuere christliche Theologen und Philosophen.

Die erste christliche Philosophie haben wir bereits vorgefunden bei den Gnostikern, welche gewisse orientalische Philosopheme zu Erreichung des Zweckes einer

höhern Erkenntniß der Grundlehren des Christenthums benutzten, und ihre auf diesem Wege gewonnene Gnosis der gemeinen christlichen Lehre entgegensetzten. Aber die Lehre dieser ersten christlichen, sogenannten Philosophen wurde von der Parthey der Lehrer der orthodoxen Kirche als Ketzerey bestritten, und aus der orthodoxen Kirche ausgestoßen. Unter diesen ersten orthodoxen Kirchenlehrern selbst gab es indessen doch auch mehrere, welche selbst eine Religionsphilosophie hatten, die sie mit den Dogmen ihres orthodoxen kirchlichen Systems, als vereinbar mit dem Princip des strengen Supernaturalismus, zu vereinigen, und durch ihre Gnosis jene ketzerische zu bekämpfen und auszurotten suchten. Diese, in der rechtgläubigen Kirche entstandene Religionsphilosophie unterschied sich wesentlich von dem, unter den heterodoxen Kirchenpartheien, vornehmlich bei den Gnostikern und Manichäern herrschenden Geiste der Speculation, dadurch, daß die Lehrer der orthodoxen Kirche von ihren philosophischen Kenntnissen keinen andern Gebrauch machten, als nur zur Befestigung und Aufklärung der, durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten des Glaubens. Daß war nun insbesondre der Fall bei den Kirchenvätern, die in der Schule der Alexandriner und Neuplatoniker sich gebildet, und aus der Quelle philosophischer Speculationen dieser Schule ihre γνῶσις, oder philosophische Erkenntniß der Religion geschöpft hatten. Sie also waren es auch eigentlich, durch welche die Neuplatonischen Lehren von Gott und der Welt fortgepflanzt und in die christliche Theologie eingeführt wurden. Wir nennen hier vor allen andern den großen Schüler des Clemens von Alexandrien, den Origines, welcher mit Recht als der eigentliche Urheber der Religionsphilosophie kann angesehen werden, indem sein forschender philosophischer Geist am tiefsten das Bedürfniß fühlte, die Glaubenswahrheiten durch philosophische Principien zu begründen und das Einzelne zum System eines Ganzen zu vereinigen. Bei diesem, auf Begründung und systematische Ausbildung eines

ſchaftlichen Lehrbegriffes der chriſtlichen Religion,
ner chriſtlichen Philoſophie, zum Unterſchiede von
blos populären Lehrbegriffe derſelben, gerichteten
ben, offenbart ſich die ſpeculative Tendenz und
t des philoſophiſchen Religionslehrers, welcher
en Grundſätzen und Grundlehren der Alexandri-
n deren Schule er ſich gebildet, Gebrauch machte,
it Hülfe derſelben eine chriſtliche Philoſo-
zu Stande zu bringen, in welcher die Grund-
eiten des Glaubens durch die höchſten Specula-
des Neuplatonismus begründet und aufgeklärt,
um Syſtem Eines Ganzen ſollten vereiniget wer-
Das Univerſum in ſeiner Einheit und Unendlich-
ı erforſchen, das Verhältniß des Endlichen zum
lichen zu ergründen und zu einer wiſſenſchaftlichen
ɔt zu bringen, zu befriedigender Löſung dieſes
n ſpeculativen Problems, verlor ſich der ſpecula-
ɔenker in Anſichten und Vorſtellungsarten, die als
inbar mit dem Lehrbegriffe des orthodoxen Kir-
ıubens befunden, und daher als Ketzereien verwor-
ɔurden. Dieſe ſpeculativen Anſichten und Vor-
gsarten waren aber die Frucht ſeines Studiums
uern alexandriniſch-platoniſchen Philoſophie, deren
hyſiſche Lehren, Gott und das Verhältniß deſſelben
elt betreffend, der neuplatoniſirende Kirchenvater,
r zu Alexandrien auch die philoſophiſche Schule
mmonius Sakkas, dieſes berühmten Grün-
nd eifrigſten Beförderers des Syſtems des alexan-
hen Platonismus beſucht hatte, in die chriſtliche
ɔgie übertrug, und mit derſelben glaubte vereini-
a ſogar die Grundwahrheiten der chriſtlichen Dog-
, und insbeſondre die Geheimnißlehren derſelben,
die ſpeculativen Lehren des Neuplatonismus be-
n und aufklären zu können. Als Belege dazu
ı folgende Aeußerungen und Behauptungen aus
Werken des, im Sinne und Geiſte der neuplatoni-
Emanationslehre philoſophirenden Religionslehrers,
r nach dem Urtheile unſers neuern gründlichen und

verdienſtvollen chriſtlichen Kirchenhiſtorikers Schröckh, freigebiger, als irgend ein anderer alter Kirchenlehrer, die griechiſche Philoſophie über den herrſchenden Lehrbegriff ausgeſchüttet, hier angeführt werden.

In dem Buche dieſes Kirchenvaters περὶ ἀρχῶν, oder von den Gründen des chriſtlichen Glaubens, welches unter allen übrigen am meiſten berüchtiget iſt und woraus auch die bedeutendſten Beſchuldigungen hergenommen ſind, findet ſich die Lehre von drei göttlichen, einander untergeordneten Principien, die der chriſtliche Religionsphiloſoph auf die chriſtliche Dreieinigkeitslehre zu Begründung und Aufklärung derſelben anwendet. In dieſer Anwendung iſt das erſte göttliche Princip der Vater, das zweite, der Sohn, geringer als der Vater, ſo wie das dritte Princip, der heilige Geiſt, wiederum geringer als der zweite Gott, nach dem erſten und höchſten. Wie nach Plotin's Lehre von der göttlichen Trias, dem abſolut Erſten und Einen, als dem Urweſen und Urſeyn, ausſchließend nur das Prädicat des ſchlechthin Guten zukommt: ſo wird auch nach der Lehre des chriſtlichen Religionsphiloſophen, daſſelbe Prädicat des abſolut Guten ausſchließend nur dem Vater, als dem erſten göttlichen Princip, beigelegt; der Sohn dagegen, als das zweite Princip, nur für ein Bild von der abſoluten Güte des erſten erklärt. Wie ferner in Plotin's Lehrbegriffe von den drei göttlichen Principien, das Erſte, als das Urweſen und Urſeyn, auch das Realprincip aller Dinge insgeſammt und ihre Zeugungskraft; das zweite Princip nach dem erſten, die göttliche Urintelligenz, zunächſt nur das Princip der Intellectualwelt iſt: ſo wird auch, nach einer gewiſſen Analogie, in dem Lehrbegriffe des chriſtlichen Religionsphiloſophen behauptet, daß der Vater allein nur auf alle Weſen wirke, der Sohn dagegen (der λόγος νοητὸς, oder die Plotiniſche Intelligenz) blos auf die vernünftigen, als das unmittelbare Realprincip der Intellectualwelt.

Die ſinnliche Vorſtellungs- und Erklärungsweiſe, ie das zweite Princip aus dem erſten hervorgegangen, ach Vergleichung der ewigen Zeugung des Sohnes it der Zeugung des Glanzes oder Strahls aus dem ichte, ſtimmt vollkommen überein mit Plotin's Vor- llungsweiſe von dem Urweſen, als dem Urlichte, s welchem unmittelbar und unaufhörlich ein, s Eine umgebender Lichtkreis ausſtrömet, welcher eben e Intelligenz iſt.

Auch ſeine Weltanſicht hat der chriſtliche Religions- iloſoph nach dem Muſter der alexandriniſchen Schule h gebildet; denn es iſt die Anſicht von der Welt, als nem lebenvollen, großen Ganzen, oder einem großen endlichen Weltthiere, das von Einer Seele, der aft und dem Worte Gottes (dem λόγος) zuſammen halten wird.

Wenn endlich der chriſtliche Religionsphiloſoph ein eyn und Leben der menſchlichen Seelen, wie aller übri- n Seelen, dergleichen er auch ſelbſt den Geſtirnen bei- gt, vor der Vereinigung mit ihren Körpern annimmt, id wenn er den vernünftigen Seelen der Menſchen die usſicht zur Rückkehr in Gott und zur Vereinigung mit mſelben auf dem Wege einer ſtufenweiſen Erhebung id Annäherung, unter Bedingung ihrer erfolgten voll- mmenen Läuterung und Heiligung eröffnet: ſo weiſet uns auch mit dieſen Lehren ſeiner chriſtlichen Reli- onsphiloſophie die Quelle an, woraus dieſe Lehren id geſchöpft und zum Syſtem einer chriſtlichen Reli- onsphiloſophie von ihm umgebildet worden. Den, s dem Syſtem des Neuplatonismus entlehnten, und die chriſtliche Theologie übergetragenen Vorſtellungs- ten und Lehren von Seiten der platoniſirenden Kirchen- ter und des Origines insbeſondre, widerſetzten ſich ar die andern Kirchenväter, die dieſe Lehren, als die riſtliche Theologie entſtellend und verfälſchend, als Ketze- ien verwarfen. So erwarb ſich insbeſondre Auguſti- us das Verdienſt, die Emanationslehre am eifrigſten nd mit den vollgültigſten Gründen beſtritten, und da-

gegen die Schöpfungslehre als die einzige vernunftgemäße Ansicht gerechtfertigt zu haben. Aber diesen orthodoxen Kirchenlehrer verleitete doch auch selbst der Hang zur Speculation, welcher ihn über die Gränzen des Wissens hinausführte, zu Vorstellungsarten, durch die er sich in pantheistische Ansichten verlor. Wenn z. B. Augustinus, um die Allgegenwart Gottes zugleich dem Verstande begreiflich zu machen, die Behauptung hinstellt: Gott sey seiner Substanz nach überall und durch Alles verbreitet, und da er nicht in irgend einem Orte seyn könne, wie ein Körper irgendwo ist, so müsse Alles, als in ihm existirend, und Er selbst also als die schöpferische Substanz der Welt, die Er ohne Last in sich enthält, gedacht werden. Zu dieser Vorstellungsweise, durch welche die pantheistische Idee der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes deutlich sich ausspricht, bekannten sich auch viele andre Kirchenväter, wenn sie sich Gott, als die ganze Welt durchdringend, sie umschließend, oder als den Raum der ganzen Welt dachten, und diese Spinozistische Vorstellungsart von der unendlichen, das All umfassenden Ausdehnung Gottes, als die wahre Vorstellungsart, der falschen grobsinnlichen Vorstellungsweise von einer begränzten Ausdehnung Gottes, als eines Körpers, entgegensetzten.

Mit diesen speculativen Ansichten und Vorstellungsarten der ersten Kirchenlehrer von der Natur und dem Verhältnisse Gottes zur Welt, wurde ein pantheistischer Saame auf das Feld der christlichen Theologie ausgestreut, welcher sich weiter fortpflanzte, und zunächst im Zeitalter der Scholastik denjenigen spätern Kirchenlehrern, die ihre mystisch speculative, zum Idealen und Uebersinnlichen entschieden sich hinneigende Denkart dem Platonismus vorzugsweise geneigt machte, zum Stoff diente, woraus sie ihre, auf pantheistische Grundbegriffe und Grundsätze gebaute, christliche Religionsphilosophie entwickelten.

Unter den Kirchenlehrern des Mittelalters, welche
) Selbſtdenker in die Fußſtapfen ihrer Vorgänger, der
ten und älteſten philoſophirenden Kirchenlehrer traten,
em ſie auf Vereinigung der Philoſophie und Religion
Nachdenken und Beſtreben richteten, ſteht unſtreitig
m an der, in der erſten Periode der Scholaſtik
ende, durch ſeine gelehrte Bildung, wie durch ſeinen
iloſophiſchen Geiſt und ſeinen Einfluß auf die Nach-
lt gleich merkwürdige Johannes Scotus Eri-
n a, welcher, als Philoſoph und Theologe die Tren-
ng zwiſchen Philoſophie und Religion aufhebend, beide
Eins zu verbinden ſuchte. Die höhere und würdigere
ee, die dieſer geiſtvolle philoſophirende Denker von der
hren Philoſophie, als von einer lebendigen Wiſſen-
aft ſich gebildet, welche die Gründe aller Dinge zu
rſchen ſtrebt, und ſie auch findet; und die dieſer ho-
e Idee gemäß mehr denn eine gehaltloſe, grübleriſche
alektik ſeyn ſoll, hatte ihn zu der Ueberzeugung ge-
rt, daß die wahre Philoſophie nichts anders als die
hre Religion, und die wahre Religion nichts anders
) die wahre Philoſophie ſey. Von dieſer Voraus-
ung der Einheit und Identität der Philoſophie und
ligion in Anſehung ihres Gegenſtandes wie ihres
eckes ausgehend, wonach es nur eine Wahrheit ge-
n kann, und das Wahre in der Philoſophie auch das
ahre in der Theologie und umgekehrt ſeyn muß, ging
r philoſophiſche Religionslehrer nun weiter fort auf
n Wege der Begründung und ſyſtematiſchen Ausbil-
ng einer chriſtlichen Philoſophie, auf welchem
n bereits die erſten Lehrer der orthodoxen Kirche —
e Kirchenväter — ja ſelbſt früher noch die Lehrer ge-
iſſer ketzeriſcher chriſtlicher Partheien, wie die Gnoſtiker
d Manichäer, vorangegangen waren, deren γνῶσις
ch auch nichts anders als eine höhere und erweiterte
iſſenſchaftliche Erkenntniß der Dogmen des chriſtlichen
laubens ſeyn ſollte.

Daß Scotus Erigena für die wahre Religion
ine andere anerkannte, als die chriſtliche, deren Grund-

lehren er daher durch Principien der Vernunft zu begründen und zum Syſtem eines wohlgeordneten und harmoniſchen Ganzen zu vereinigen ſtrebte, das dürfen wir von dem chriſtlichen Theologen vorausſetzen. Nicht eben ſo aber eine blinde und unbedingte Anerkennung und Annahme des herrſchenden Kirchenglaubens und ſeiner auf Autorität beruhenden Grundlagen. Denn eine ſolche ſclaviſche Unterwerfung unter Autoritäten war mit den freien Forſchungen ſeines ſelbſtdenkenden philoſophirenden Geiſtes unverträglich, welcher ſein Streben auf Begründung und Ausbildung eines gründlichen und alles umfaſſenden, aus der Quelle der Vernunft abgeleiteten Syſtems der menſchlichen Erkenntniß gerichtet hatte. In ſeiner höchſten Tendenz ging dieſes Syſtem auf Erforſchung des Urweſens und Urſeyns, und des Seyns und Weſens der Dinge, wie ſie an ſich und in dem Abſoluten gegründet ſind, und im Verhältniſſe zu demſelben, als der Urquelle alles Seyns, ſtehen. Eine befriedi-

mystische Schriften er übersetzt hatte, ohne ihm in seinen mystischen Schwärmereien zu folgen, kelt und ausführt. Dieser, aus dem Studium Dionysius Areopagita geschöpfte Grundge- ist die Idee: Gott, als das allein wahre en und Seyn, ist das Wesen aller Din- und das Wesen aller Dinge ist Gottes schwengliches Wesen, woraus alle Für- r Dinge sich entwickelt und in dasselbe er zurückkehrt.

Diese pantheistische Idee ist nun der Mittelpunct , die Theologie mit der Philosophie vereinigenden ms; sie ist das Princip, woraus er seine christliche sophie, als eine Wissenschaft Gottes und der Welt inge entwickelt. Diese Philosophie selbst ist dem- keine andere, als eine Philosophie des Pantheismus der Form des alexandrinischen Emanationssystems, erneuerte Darstellung durch Scotus aber doch, Tennemann davon rühmt, mit größerer Klarheit geführt, und mit vielfacher Anwendung auf die nen der christlichen Kirche verwebt ist.

Wir heben hier für unsern Zweck aus diesem Sy- wovon uns Scotus am Ende seines gedachten es: de divisione naturae, eine gedrängte Ueber- gegeben, nur diejenigen Hauptpuncte aus, die seinen kter als eine christliche Religions-Philosophie des heismus, hinreichend bezeichnen können.

Die Natur, worunter unser Philosoph die Gesammt- lles Seyenden und Realen, also das ursprüngliche, alles abgeleitete, Seyn begreift, theilt sich, nach vierfachen Differenz, in vier Arten. Die erste r ist die, welche schafft und nicht erschaffen wird: t; — die zweite die, welche erschaffen wird und t: — der Sohn Gottes; — die dritte die, e erschaffen wird und nicht schafft; der Inbegriff bloßen Creaturen; — die vierte endlich ist die- Natur, welche weder erschaffen wird, noch schafft:

die Natur; — ſofern ſie mit Gott identiſch iſt, und einſt in ſein Weſen zurückkehren wird. —

In Beſtimmung einer vierfachen Differenz von Arten des Seyns iſt die Uebereinſtimmung dieſes neuen chriſtlichen Emanationsſyſtems mit dem ältern des Neuplatonismus nicht zu verkennen, jedoch nur bis auf einen gewiſſen Punct, in welchem der neuere chriſtliche Pantheiſt von dem ältern Pantheismus der Alexandriner abweicht. Dieſer Punct betrifft die Natur in ihrer vierten Form, die weder erſchaffene, noch ſchaffende Natur.

Der erſten ſchöpferiſchen und unerſchaffenen Natur entſpricht offenbar das, als abſolute Einheit und Einfachheit zu denkende Urweſen und Urſeyn, das erſte göttliche Princip im alexandriniſchen Syſtem; — der zweiten erſchaffenen aber zugleich doch auch erſchaffenden Natur, in welcher der chriſtliche Religionsphiloſoph den Sohn Gottes erkennt, entſpricht das zweite göttliche Princip in jenem Syſtem: die allgemeine Intelligenz, als das ſchöpferiſche Princip der Intellectualwelt; — ſo wie der dritten erſchaffenen, aber nicht ſchöpferiſchen Natur, der Inbegriff aller einzelnen creatürlichen Weſen in der Intellectual- und der Sinnenwelt. Nur in dem Begriffe deſſen, was Scotus die vierte, von den drei erſteren zu unterſcheidende, Natur nennt, ſcheint er von dem Syſtem ſeiner philoſophiſchen Schule abzuweichen. Aber er ſpricht ſich darüber doch auch ſo ſchwankend und zweideutig aus, daß man ſeinem Begriffe von dieſer vierten Natur bald einen, mit dem neuplatoniſchen übereinſtimmenden, bald einen andern, davon abweichenden Sinn unterlegen kann. Im intellectuellen Emanationsſyſteme des Neuplatonismus nimmt die Materie der Sinnenwelt die Stelle der vierten Natur ein. Denn ſofern die Materie als ein blos Privatives und Negatives, im Gegenſatze mit dem Poſitiven, als das Nichtſeyende (des οὐκ oder μὴ ὄν) im Gegenſatze mit dem Seyenden und Realen zu betrachten iſt, kann man von ihr, als einem bloßen Unweſen, nicht

ß ſie ein Erſchaffenes, poſitiv von Gott Hertes ſey.
eben darum kann man von dem unreellen
er vielmehr Unweſen der Materie auch nicht
ß es eine ſchaffende Natur ſey; weil einem
i und Nichtſeyenden auch kein Vermögen und
t des Schaffens und Wirkens kann zugeſchrien. In derſelben Bedeutung ſcheint nun auch
ſeinen Begriff von der vierten Natur gedeutet
nach einer Stelle zu urtheilen, welche es
elhaft läßt, daß er ſich nichts anders als die
Natur in Anſehung ihres Stoffes, der Maunter gedacht habe. Wenn er nämlich an
lle ſagt: quarta (sc. natura) inter imposnitur, cujus differentia est, non posse
und nun mit den Intellectualphiloſophen in
uptung ſich vereiniget: daß nur dasjenige
ſey, was mit dem bloßen Verſtande begriffen
jenige dagegen in Wahrheit nicht ſey, was,
örper, entſtehen und vergehen kann: ſo müſſen
ch wohl annehmen, daß Scotus die Sinoder das materielle Univerſum, in Anſehung
s in derſelben zur Materie, und zum Räum-
Zeitlichen gehört, für das Nichtſeyende gebe. — Nach andern Aeußerungen unſers
Religionsphiloſophen zu urtheilen, hätte derdoch der materiellen Natur mehr Realität
ı, als die Alexandriner, indem er ſie der dentur, nicht, wie ein blos Negatives und Unn allein Poſitiven und Realen, ſondern nur
eine niedere Art des Seyns dem Intellecls der höhern Daſeynsform, entgegen ſetzt.
e veränderte Beſtimmung des Begriffs von
ie im Syſtem dieſer chriſtlichen Philoſophie,
ıgs, wie Tennemann meint, eine Folge
chriſtlichen Schöpfungslehre, wonach Gott
n weſentlich in den Seelen (oder denkenden
ondern auch in den Körpern iſt. — Als

chriſtlicher Theologe geht demnach zwar Scotus hauptſächlich von der Idee des Schaffens aus. Aber der in Erklärung des Schöpfungsactes den Alexandrinern folgende philoſophiſche Religionslehrer, verwandelt den einfachen chriſtlichen Glaubensartikel von der Schöpfung in die pantheiſtiſche Lehre von Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes, als der immanenten Urſache und der Subſtanz der Welt. Deutlicher und beſtimmter konnte Scotus den pantheiſtiſchen Gedanken der ſeiner Schöpfungslehre zum Grunde liegt, nicht ausſprechen, als er es in dem Bekenntniſſe thut, welches wir in ſeiner Dedication der Ueberſetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen leſen, wo er ſagt: er habe von Dionyſius Areopagita und deſſen Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτικὴ, hoc est resolutio; reversio vero θέσεως, hoc est Deificatio

Gottes selber, und geht mit Nothwendigkeit aus diesem Wesen hervor, so daß sich Gott, seinem nothwendigen Wesen zufolge, unaufhörlich in Raum und Zeit macht, und dergestalt auf unendlich mannigfaltige Weise modificirt und gestaltet. Die gesammte endliche Natur (natura naturata) entstehend und bestehend aus diesen Modificationen und Formen des göttlichen, in der Fülle und absoluten Totalität ihres Seyns betrachteten Wesens, ist demnach selbst wieder nichts anders als Gott, der sich selbst unaufhörlich machende, bald sich ausbreitende, bald wieder in sich zurückgehende, d. i. in einer beständigen Expansion und Contraction begriffene Gott.

Hiernach ist denn also das Verhältniß Gottes zur Welt der Dinge einerseits zwar bestimmt als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich Gott als die Ursache aller Dinge zu betrachten ist; aber andrerseits noch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz. Denn da in Gott das Seyn und das Machen identisch ist, so sagt der Satz: Gott macht Alles, nichts anders aus, als: Er ist Alles, ist allein das wahre Seyn; — das Reale in allem Existirenden. Dieser Vorstellungsart zufolge wird demnach aller reelle Unterschied zwischen dem Schöpfer und den creatürlichen Wesen aufgehoben, und statt dessen wahre Einheit und Identität beider gesetzt. Denn Gott ist im Grunde beides, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet, die natura naturans und zugleich auch die natura naturata, das Wirkende und das Bewirkte zugleich; weil das Producirende nicht getrennt seyn kann, von seinem Producte, sondern dieses, als das Erschaffene, in seiner schaffenden Ursache von Ewigkeit her subsistirt. Das Universum muß darum auch in seiner Ursache als ewig, und Gott lediglich nur der Bedingung und dem Princip nach, als dem Universum vorhergehend, gedacht werden. Nach Scotus Vorstellungsart heißt das im Grunde nichts anders, als: Gott, der Grund des Universums und die Substanz desselben, geht sich selber, dem, in den mannigfaltigen Daseynsformen, als den

Modificationen seines eigenen, unveränderlichen und ewigen Wesens sich producirenden und producirten Gotte voraus. Denn unser Pantheist sagt mit ausdrücklichen Worten von Gott: Deus est omnium factor, et in omnibus factus. Wenn nun ferner der pantheistische Religionslehrer aus dem aufgestellten Grundsatze, daß in Gott kein Accidens, mithin auch das Schaffen des Universums bei ihm kein Accidens sey, die Schlußfolge zieht: non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet: so kann das nach seiner pantheistischen Vorstellungsart von der Emanation aller Dinge aus Gott, keinen andern Sinn haben, als den: Gott existirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles, im Schooße seiner Substanz noch verborgenen und eingewickelten Seyns; nur also als der deus implicitus. Zum wahrhaft seyenden, lebendigen Gotte machte Er selber sich erst durch Entfaltung und Entwickelung der Fülle seines Seyns und Lebens, bei seinem Herausgehen oder Uebergehen aus der Einheit zur Allheit, wozu er sich selber durch sein Hervorgehen aus dem Zustande der Involution seines Wesens gemacht hat. Und wie demnach der sich evolvirende und evolvirte Gott aus der Einheit seines Wesens in die Allheit der Dinge übergeht so kehrt der, durch Auflösung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen sich involvirende und involvirte Gott in die substantielle Einheit seines Wesens wieder zurück, so daß nun nichts weiter wirklich ist, als Gott. Als christlicher Religionsphilosoph suchte Scotus auch in Ansehung dieses Punctes seine Philosophie mit den Dogmen der Kirche zu vereinigen, indem er drei Arten dieser Rückkehr annimmt. Die erste besteht in einer Verwandlung der Körperwelt durch Rückkehr in ihre verborgenen Ursachen; — die zweite in einem Rückgange der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand, oder in die Würde des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienst Christi; — die dritte endlich in einer mystischen, unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, die aber nur den Auserwählten zu Theil wird.

Und so konnte es denn auch unserm christlichen
hilosophen keine Schwierigkeit machen, das kirchliche
ogma von der Trinität mit seiner pantheistischen Idee
n Gott, als dem immanenten Wesen und Grunde
er Dinge zu vereinigen, da ihm zu philosophischer Be-
ündung dieser Lehre die Plotinische Trias so nahe
g, daß er sie leicht für diesen Zweck benutzen konnte,
nd nur dem orthodoxen theologischen Lehrbegriffe durch
ie demselben angemessene Deutung und Bestimmung
passen durfte, worin ihm ja schon die neuplatonisiren-
n alten Kirchenlehrer vorangegangen waren.

Aber auf welche mögliche Weise mochte der christ-
he Religioslehrer den Widerspruch zwischen den Haupt-
zen seines pantheistischen Systems mit den Grund-
ahrheiten der Sittlichkeit heben; — wie den, aus der
ehauptung, daß Gott, als das einzige selbstständige
esen, Alles in Allem sey (omnium factor et in om-
bus factus), mit Nothwendigkeit sich ergebenden Fol-
rungen ausweichen: daß es mithin auch nur Eine
solute Ursache, und also auch nur Einen verursachen-
n Willen gebe, und daß Alles nur Wirkung dieses
nen und einzigen, Alles wirkenden Willens sey, der
mer nur das Gute wollen kann. Es ist diesen, aus
n Grundsätzen seines pantheistischen Systems fließen-
n, allen Unterschied des Guten und des Bösen, und
e moralische Willensfreiheit zerstörenden Folgerungen
llkommen angemessen, wenn Scotus in seiner Schrift
: praedestinatione gegen Godeschalk's Dogma
richtet, die Behauptung aufstellt: „alle Tugenden des
enschen seyen in Wahrheit nichts anders, als nur
irkungen der Einen höchsten Ursache von Allem, näm-
h des göttlichen Willens.“ Und dennoch erklärt sich
cotus als moralischer Religionsphilosoph so entschie-
n für die moralische Willensfreiheit der endlichen ver-
nftigen Wesen, in welcher freien Willkühr er ein Ge-
enk des Schöpfers erkennt, den vernünftigen Creatu-
n verliehen, damit sie durch einen guten Gebrauch des-
lben die Seeligkeit erlangen können. Damit macht

Scotus ſich nun freilich einer offenbaren Inconſequenz ſchuldig. Der chriſtliche Philoſoph giebt uns indeſſen nicht das erſte und auch nicht das letzte Beiſpiel von einer ſolchen Inconſequenz und einem ſolchen Zwieſpalte zwiſchen den Grundſätzen und Reſultaten der Speculation und den ſittlichen Grundüberzeugungen; einem Widerſpruche, der uns an denjenigen philoſophirenden Denkern nicht befremden darf, welche ſich lieber einer Inconſequenz ſchuldig machen, als der Wiſſenſchaft und Theorie zu gefallen, die Anforderungen des Gewiſſens und die Ausſprüche des ſittlichen Gefühls verläugnen wollen. Obgleich alſo der chriſtliche Religionsphiloſoph von dieſer praktiſchen Seite, in Anſehung des wichtigen Punctes von der moraliſchen Willensfreiheit und der Anerkennung des ewigen und weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen Gut und Böſe, mit dem Lehrbegriffe der orthodoxen Kirche vollkommen einverſtanden war: ſo konnte dieſes doch immer nicht verhindern, daß nicht ſeine ſpeculativen, zu einem unverſteckten Pantheismus führenden Lehren als ketzeriſche Irrthümer erkannt und als ſolche verworfen wurden. Dieſer ungünſtige Umſtand hat denn freilich auch, außer der herrſchenden Unempfänglichkeit des Zeitalters für freies philoſophiſches Nachdenken, die Wirkſamkeit des Beiſpiels, welches der freidenkende chriſtliche Philoſoph ſeinem Zeitalter gegeben, in dem gelehrten, größtentheils aus Geiſtlichen beſtehenden, Stande ſehr hemmen müſſen. Daß aber demohngeachtet nicht nur ſein Geiſt und ſein Beiſpiel im Verborgenen fortgewirkt, ſondern daß auch ſelbſt ſeine ſpeculative Lehre eines, mit den Dogmen der chriſtlichen Theologie verwebten Pantheismus im Gebiete der Kirche ſich fortgepflanzt habe, das beweiſt die Geſchichte des Amalrich's und des David's von Dinanto nebſt ihren Anhängern, welche, außer mehreren andern ketzeriſchen Sätzen, auch der Ketzerei des Pantheismus von ihren Zeitgenoſſen und von dem folgenden Zeitalter beſchuldigt wurden. Der erſtere, ein Lehrer der Theologie in der zweiten Periode der Scholaſtik, ſoll zufolge der eigenen

Aussagen seiner verklagten, und als Ketzer verurtheilten Anhänger behauptet haben: Alles ist Gott, und Gott ist Alles; der Schöpfer und die Schöpfung sind Ein und dasselbe Wesen. Alles ist daher Eins, und Gott ist Alles. Die Ideen erschaffen und werden erschaffen. Gott ist auch das Ende aller Dinge, weil sie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als Ein und dasselbe Individuum fortdauern werden. — In diesen Sätzen, welche ein späterer Schriftsteller, Gerson, aus dem Odo Tusculanus und Heinrich Ostiensis oder Hostiensis, als Behauptungen Amalrich's, anführt, hätte dieser allerdings seinen Pantheismus auf das deutlichste und bestimmteste ausgesprochen. Sollte es aber auch, wie Tennemann meint, noch problematisch seyn, ob Amalrich selbst eine so bestimmte Erklärung darüber gegeben, so finden sich doch unter den eigenen Aussagen der Verketzerten, wie sie insbesondre in Caesarii Heisterbachensis exemplorum memorabilium L. V. c. 22. theils am ausführlichsten, theils auch wohl am getreuesten noch namentlich angeführt werden, genug deutliche Spuren nicht abzuläugnender pantheistischer Ansichten und Vorstellungsarten. So hätten sie z. B. nach dem Zeugnisse des Berichters gesagt: der Leib Christi sey nicht anders im Brodte des Altars wie in jedem andern Brodte und in jeglicher Sache. Und so habe Gott im Ovidius sich befunden, wie im Augustinus (locatum fuisse in Ovidio sicut in Augustino). Ferner: Jener heilige Geist, welcher Gott ist, wirke Alles in Allem; daher, ihrem Geständnisse zufolge, ein jeder unter ihnen Christus und der heilige Geist sey.

Derselbe Heinrich Ostiensis, aus dessen Bücher Decretalium de trinitate, Gerson die von ihm dargelegte pantheistische Lehre Amalrich's genommen hat, weist auch zugleich die wahre Quelle nach, woraus das pantheistische Dogma dieses Ketzers geschöpft worden. Diese Quelle sey nämlich das Buch des Jo-

hannes Scotus von der Natur; (de divisione naturae) in welchem Buche, das auch zu Paris durch die Lehrer verdammt worden, viele Ketzereien enthalten seyen. Der erste und oberste Irrthum bestehe darin, daß Alles Gott sey. Daher Scotus sage: man könne Gott keine Bewegung geben; da in ihm Alles sey, und er selbst Alles sey. Und anderswo sage Scotus in demselben Buche: man könne nicht wohl läugnen; daß das Geschöpf und der Schöpfer Eines und dasselbe seyen. Ein zweiter Irrthum sey der: daß die ursprünglichen Ursachen (primordiales caussae) welche Ideen genannt werden, d. i. Formen oder Musterbilder, schaffen und erschaffen würden. Der dritte Irrthum sey endlich: daß nach dem Untergange des zeitlichen Universums eine Einigung der Geschlechter seyn, und sonach der Unterschied des Geschlechts ganz aufhören werde, welche Gleichmachung der Geschlechter in Christo bereits angefangen habe. Ohne Zweifel bezieht sich dieser letzte Irrthum auf Scotus Vorstellungsart von Auflösung der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit aller weltlichen Dinge durch die Rückkehr derselben in das Eine und einfache Wesen und Seyn Gottes; welches Aufgehen des Lebens alles Endlichen im Seyn und Leben des Unendlichen, der mystische Emanationslehrer die Deification nannte.

Dieselbe pantheistische Idee von Gott, als der Einheit und Allheit der Dinge, finden wir auch bei einem Schüler des Amalrich, bei David von Dinanto, dessen Bücher, in denen er seine ketzerische Lehre vorgetragen, verbrannt wurden, so wie er selbst demselben Schicksale, auf dem Scheiterhaufen sein Leben zu enden, nur durch die Flucht hatte entgehen können. Diese Bücher werden, wie Tennemann bemerkt, von den meisten unbestimmt genug: Quaternuli Magistri David; von Albert dem Großen aber bestimmter: Tomi de divisionibus genannt; welches letztere der Wahrheit am nächsten zu kommen scheine, da diese Tomi, wo nicht selbst das bekannte Buch des Scotus,

doch demſelben nachgebildet ſeyen. Haben Albert und Thomas von Aquino, welche beide uns über die Lehre des David von Dinanto Bericht erſtatten, ihre Kenntniß von dieſer Lehre aus den erwähnten Büchern geſchöpft, wovon ſich doch einige Notizen konnten erhalten haben, und dürfen wir anders auch vorausſetzen, daß beide Berichterſtatter in die eigenthümlichen Anſichten und Vorſtellungsarten des Pantheiſten eingegangen ſind, und die wahre Bedeutung derſelben klar und beſtimmt aufgefaßt, auch das richtig Aufgefaßte treu und unverfälſcht wieder gegeben: ſo können des David's Tomi de divisionibus nicht das bekannte Buch des Scotus ſelbſt, ſondern dieſem Buche nur nachgebildet ſeyn. Aber auch ſelbſt dieſe Nachbildung kann ſich doch nur auf den erſten pantheiſtiſchen Grundgedanken beziehen, wie auch Scotus ſeinem Vorgänger und Lehrer, dem Dionyſius Areopagita, dieſe Idee nachgeſprochen. Denn denſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken hat der ſpätere chriſtliche Religionsphiloſoph ganz anders gefaßt und gedeutet als ſeine Vorgänger; ſo nämlich, daß durch dieſe Umdeutung aus der Alexandriniſchen Emanationslehre, welche wir, in den weſentlichen Hauptpuncten wenigſtens, bei Scotus wieder fanden, ein Pantheismus im ſtrengen und eigentlichen Sinne, als ein Syſtem der Immanenz, geworden iſt.

Gleich in der Eintheilung der Dinge weicht David von Dinanto von Scotus ab; denn es iſt ein ganz anderer Geſichtspunct, aus welchem der erſtere die Dinge eintheilt, wonach ſie in drei Hauptclaſſen zerfallen; in Körper, in Seelen, und in ewige immaterielle Subſtanzen, oder Geiſter. Indem er nun dieſe drei verſchiedenen Daſeynsformen auf ihre Principien zurückführt, bezeichnet er als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, die ὕλη oder Materie; als das untheilbare Princip der Seelen, den νοῦς, und als das untheilbare Princip der Geiſter, Gott. — Mit der Behauptung von der Ein-

heit und Identität dieſer drei Principe war der Grund zu einem Syſtem des Pantheismus, als einem Syſtem der abſoluten Identität gelegt, worin alles indifferent, und dem Weſen nach als Eins geſetzt wurde. Erſt hebt der abſolute Identitätslehrer den Gegenſatz auf zwiſchen der erſten Materie und dem νοῦς; oder dem materiellen und dem phyſiſchen Princip; und ſodann den Gegenſatz zwiſchen Gott und dieſen beiden unter ſich identifizirten Principien. Daß aber alle dieſe drei Principien nicht verſchieden ſeyn können, ſondern identiſch, Eins und daſſelbe ſeyn müſſen, das ſucht der Identitätslehrer aus dem Dialektiſchen Grunde zu beweiſen, weil ein jedes dieſer Principien an ſich einfach ſey, die erſte Materie ſowohl als der νοῦς und Gott; ſo daß ſie mithin durch keine Merkmale von einander ſich unterſcheiden können. Wenn nun dergeſtalt, durch dieſes Indifferenziren ihrer Principien, alle Dinge nur erſt dem Weſen und Princip nach als Eins und identiſch geſetzt waren, konnte der abſolute Identitätslehrer, eben ſowohl behaupten: Gott ſey die erſte Materie, oder das materielle Princip von Allem, wie er ſagen konnte: Gott ſey die Seele aller Seelen, und der Geiſt aller Geiſter. Denn in dieſem abſoluten Identitätsſyſteme war ja das Ideale, von dem Realen, das Materielle von dem Pſychiſchen und rein Intellectuellen, an ſich dem Weſen und Princip nach, nicht verſchieden, ſondern identiſch; in Gott alſo, als dem abſoluten Einheits- und Vereinigungspuncte die abſolute Identität der körperlichen, wie der Seelen- und der geiſtigen Naturen geſetzt.

Wie ganz anders hier der Grundgedanke: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles, gedeutet und beſtimmt wird, als in den Syſtemen der Emanation, das ſpringt wohl klar genug in die Augen. Sind jene drei Principe ihrem innern Gehalte nach identiſch: ſo müſſen ſie nothwendig auch dem Range nach einander vollkommen gleich ſeyn, und es kann folglich kein Verhältniß der Subordination unter ihnen ſtatt finden. Die Materie,

s erſte untheilbare Princip, woraus die Körper
n, kann um nichts geringer ſeyn, als das Princip
igen immateriellen Subſtanzen, oder der Geiſter.
tſpringen dieſe drei Principien auch nicht eines
m andern; es iſt hier kein Erſtes, aus welchem
eites, und kein zweites, woraus das dritte gött-
rincip erſt hervorginge, ſo daß das, was nach
ſten iſt, unvollkommener als das erſte, wie das
hinwiederum unvollkommener als das zweite ſeyn
. Alle drei göttliche Principien ſind in dieſem
n der abſoluten Identität vielmehr zumal und zu-
geſetzt; und es findet hier das Vor und Nach
nicht der Bedingung oder der intellectuellen
ng von Grund und Folge nach, eine Anwendung,
Verhältniß zu einander das einer abſoluten Iden-
nd Indifferenz iſt.
n dieſem Syſteme der Immanenz, als des Be-
ſeyns aller Dinge, der zeitlichen wie der ewigen,
teriellen und pſychiſchen wie der immateriellen, in
ſoluten Einheit und Identität der drei Principien
Seyns, kann darum auch keine Rede ſeyn von ei-
ückkehr der Dinge zu ihren höchſten Principien;
le ſind ja in und mit denſelben zumal und zu-
geſetzt; und wo kein Ausgang und Ausfluß aus
bſoluten, da kann auch keine Rückkehr zu demſel-
att finden. — An dieſem Syſtem des eigentlichen
n Pantheismus ſehen wir abermals ein Beiſpiel,
icht durch Umdeutung die Lehre der Emanation in
ehre der Immanenz könne umgeſchaffen werden.
ne Lehre von der abſoluten Einheit und Identität
rincipien der Dinge, und ſonach dieſer Dinge ſelbſt
Weſen und ihrer Subſtanz nach, können wir den
eismus des David von Dinanto auch als
orläufer mehrerer pantheiſtiſcher Syſteme anſehen,
den pantheiſtiſchen Grundgedanken von der Ein-
nd Allheit der Dinge auf dieſelbe Weiſe gefaßt
edeutet, nur genauer entwickelt und weiter aus-
t, und überhaupt bei Verarbeitung und Ausbil-

dung deſſelben Hauptgedankens einer mehr wiſſenſchaftlichen und dialektiſchen Methode gefolgt ſind.

Als der nächſte und zugleich getreueſte Nachfolger des David wird uns bald in den erſten Perioden des neuen freiern Lebens der Philoſophie, Jordanus Bruno begegnen, zwiſchen deſſen und des Scholaſtikers Pantheismus wir die meiſte Analogie entdecken werden. Denn auch Bruno erkennt in Gott die erſte allgemeine Materie der Dinge, worunter er eben daſſelbe verſteht, was David unter ſeinem Princip der Seelen und der Geiſter, nachdem auch er, gleich ſeinem Vorgänger, den Begriff von der Materie, durch Abſtraction von allen Quantitäts- und Qualitätsunterſchieden, bis zur Idee eines einfachen und untheilbaren Grundweſens geſteigert hatte. Beide Lehrer des Pantheismus unterſcheiden ſich zunächſt nur darin von einander, daß der eine, welcher in dieſem Puncte genauer an die Alexandriner ſich anſchließt, drei beſondre Principien für drei verſchiedene Arten und Claſſen von Dingen annimmt, indeſſen der andre alle Gegenſätze auf den Gegenſatz eines materialen und formalen Princips zurückführt, und unter dem letztern Princip, als dem Leben, und der Seele und dem Verſtande des Weltalls, beides, das Princip der Seelen und der Geiſter befaßt. Dieſe dualiſtiſche Form, wonach alle Gegenſätze auf einen einzigen Grundgegenſatz zurückgeführt werden, den man nur durch verſchiedene, aber dem Weſentlichen nach gleichlautende Ausdrücke, als: der Ausdehnung und des Denkens, des Realen und des Idealen, des Objectiven und des Subjectiven, der Natur und der Intelligenz, zu bezeichnen pflegt, werden wir auch in der Folge in allen den pantheiſtiſchen Syſtemen wieder finden, welche, wie der Spinozismus und der Pantheismus unſrer neueſten Naturphiloſophie, der Einſeitigkeit in den Formen des bloßen Materialismus, wie des bloßen Intellectualismus, oder des Realismus, und des Idealismus, als Syſteme einer Scheidung ohne Trennung, nach Jacobi's treffender Bezeichnung, ſich entgegengeſtellt

aben. In dieſer Vorſtellungsart einer Scheidung des Materiellen von dem Pſychiſchen und Immateriellen ohne rennung, durch Indifferenziren und Identificiren dieſer egenſätze, war demnach David von Dinanto un- rn neuern Pantheiſten bereits vorangegangen, welche us demſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken ihre Sy- eme einer Scheidung ohne Trennung entwickelt, und ach einer wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Methode durch- eführt haben. Auf dieſer Stufe einer wiſſenſchaftlichen lusbildung werden wir alſo die Lehre des Pantheismus rſt in einem ſpätern Zeitalter erblicken, während die- lbe Lehre im Sinne und Geiſte der Alexandriner un- er den Händen chriſtlicher, neuplatoniſirender Philoſophen nd Theologen im Mittelalter und in der erſten Periode er neuern Philoſophie, immer mehr den Charakter des Myſticismus annahm. Der Keim zu dieſem myſtiſchen antheismus lag allerdings, wie Tennemann be- erkt, urſprünglich in der neuplatoniſchen Philoſophie; nd wir haben geſehen, wie dieſer Keim durch die chwärmeriſch-myſtiſchen Bücher des Pſeudo-Dyo- ıyſius und ſeines berühmten Schülers, des Johan- ıes Scotus, in die kirchliche Dogmatik übergegan- en, und wie aus der Verpflanzung deſſelben auf den Boden der chriſtlichen Theologie, eine chriſtliche Philoſo- hie ſich daraus entwickelt. Der Entwickelung dieſes keimes war unſtreitig die Stimmung zum Myſticismus ei allen denjenigen Theologen und Philoſophen in die- em, wie in dem folgenden Zeitalter, günſtig, deren ſitt- icher und religiöſer Sinn und Geiſt der logiſchen Denk- ıt und Methode der ariſtoteliſchen Dialektiker entgegen- eſetzt war.

Ueber den Pantheismus des Amalrich's und es David von Dinanto hatte die orthodoxe Kirche as Anathema ausgeſprochen; denn man hatte den Grundgedanken ihrer Lehre, daß Alles Gott und Gott Alles ſey, für eine, der chriſtlichen Dogmatik ntgegengeſetzte Behauptung erkannt und als ſolche ver- ammt. Aber mitten in dieſer rechtgläubigen Kirche

waren doch aus dem Munde mehrerer der angesehensten und unbescholtensten Theologen schon vorher Aussprüche vernommen worden, woraus die nämliche pantheistische Grundlehre mit aller Consequenz konnte gefolgert werden. Wir dürfen uns hier freilich nicht auf das Beispiel der neuplatonisirenden Kirchenväter, und am wenigsten auf das Beispiel des Origines berufen, weil dieser sich durch seine philosophischen Ketzereien um den Ruf der Rechtgläubigkeit gebracht hatte. Aber selbst das Haupt der orthodoxen Kirchenväter, Augustinus, ist, wie oben schon bemerkt worden, nicht ganz von dem Vorwurfe frei zu sprechen, durch einige seiner, Gott und dessen Verhältniß zur Welt betreffende, Aeußerungen Keime von Neuplatonismus in die kirchliche Dogmatik verpflanzt zu haben, so nachdrücklich und entscheidend er sich auch übrigens gegen alle Emanationslehre überhaupt erklärt. Und unter den angesehenen Theologen von allgemein anerkannter, exemplarischer Rechtgläubigkeit, die kurz vor den beiden verketzerten Pantheisten gelebt, führt Tennemann den Richard von St. Victor an, in dessen Lehre, daß Gott der gute Geist sey, der in allen Dingen sey und wirke, und daß selbst die Natur nichts anders sey, als die zuvorkommende Gnade, derselbe pantheistische Grundgedanke verborgen gelegen habe, den sodann Alanus schon deutlicher entwickelt, mit Aufstellung des Satzes: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allem.

Von diesem Gedanken war aber, nach Tennemann's Urtheile, welchem wir beistimmen, nur ein leichter Schritt zu dem: Alles ist Gott und Gott ist Alles; denn dieser letztere lag eigentlich schon in dem erstern enthalten, durch welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott, als ein Verhältniß der Inhärenz zu ihrem immanenten Grunde, bestimmt und deutlich genug für den Nachdenkenden ausgesprochen war. Amalrich und sein Schüler David von Dinanto hatten, von der Consequenz dazu bewogen, diesen leichten Schritt gethan und waren darum für Ketzer

klärt worden. Jene angesehene und als rechtgläubig
epriesene Theologen waren bei dem erstern Gedanken
ehen geblieben, ohne sich damit einer Ketzerei verdächtig
u machen, denn den Gedanken: Alles ist in Gott,
nd Gott ist in Allen, fand man in der rechtgläu-
igen Kirche nicht nur nicht anstößig und unvereinbar
it der christlichen Dogmatik, sondern man gab demsel-
en Gedanken auch noch eine solche Richtung und Be-
eutung, daß er den mystischen Theologen und Philoso-
hen zum Grundtexte ihrer mystischen Theologie und
hilosophie diente, woraus eine Art von mystischem
antheismus hervorging. Der, in diese Sprache und
ormel eingekleidete pantheistische Grundgedanke fand
lso Beifall und Eingang bei den Mystikern unter den
eistlichen Theologen und Philosophen dieser und der
lgenden Zeit, deren mystisch-religiöser Denkart und
efühlsstimmung dieser Gedanke zusagte, und die ihn
un, auf verschiedene Weise weiter ausbildeten, und da-
ei in Ansichten und Vorstellungsarten eines mystischen
antheismus sich verloren, den wir unter verschiedenen
estalten bei den theologischen und philosophischen My-
ikern antreffen. — Derselbe pantheistische Gedanke lag
hne Zweifel auch schon dem Mysticismus des Bona-
entura zum Grunde, welcher mit seiner mystischen
nsicht von der ganzen Natur, als einem Spiegel, in
elchem man Gottes Seyn und Wesen anschaut, nicht
eit von der Vorstellungsart des neuern, mystisch-pan-
heistischen Philosophen Malebranche: daß wir
lles in Gott sehen, entfernt war.

Gleich in der ersten Periode des, von den Fesseln
er Scholastik sich befreienden philosophirenden Geistes,
aren es vornehmlich die von Italien zunächst ausge-
enden Versuche, die Philosophie Platon's in Gang
u bringen und ihre Herrschaft zu verbreiten, welche die
inführung des alexandrinischen Pantheismus in die
heologie und Philosophie begünstigten, in dessen Ge-
alt größtentheils die Platonische Philosophie von den
e zugethanen Theologen und Philosophen dieser Zeit

war aufgefaßt und dargestellt worden. — Zur Kenntniß der mancherlei Gestalten und Ausbildungsweisen des alexandrinischen Pantheismus in dieser Periode wird es genügen, hier nur die Systeme der bedeutendsten Theologen und Philosophen angeführt zu haben, — die durch das Ansehen ihres Talents und ihrer Kenntnisse den größten Einfluß auf die religiöse und philosophische Cultur ihrer Zeitgenossen, durch Verbreitung ihrer theologischen und philosophischen Ansichten gehabt haben.

Der erste, welcher hier erwähnt zu werden verdient, ist der Cardinal Nicolaus Cusanus. Das theologische System, welches dieser angesehene philosophische Theologe seiner Zeit construirte, war nichts anders als ein mystischer Pantheismus, nach Ideen gebildet, die er aus den Schriften der Alexandriner und des Dionysius Areopagita geschöpft hatte. Das ihm Eigene in der Construction dieses, mit den Dogmen des Kirchenglaubens verschmolzenen, mystischen Pantheismus sind gewisse mathematische Begriffe und Formeln, durch welche er, als Mathematiker, die pantheistischen Grundideen bezeichnete, um sie dadurch noch genauer zu bestimmen, und der Evidenz näher zu bringen. In diesem System einer transcendenten, metaphysischen Theologie ist nicht nur der pantheistische Grundgedanke der All-Einheit alles Seyns auf die deutlichste und bestimmteste Weise ausgesprochen, sondern es wird auch zugleich die Methode angegeben, wie der Philosoph zur Erkenntniß dieser höchsten Idee allein nur gelangen könne.

Die Philosophie, sagt er (in seinem Buche de docta ignorantia), welche zur Erkenntniß des göttlichen Wesens, als eines dreieinigen Wesens, sich erheben will, muß nothwendig alles von sich geben (evomere), was durch die Sinne, oder die Einbildungskraft, oder die Vernunft (den Verstand) vorgestellt wird. Denn nur auf dem Wege einer gänzlichen Abstraction von allen empirischen, wie von allen intellectuellen und mathematischen Begriffen kommen wir zur Erkenntniß der einfachsten und abstractesten (absoluten) Intelligenz, in wel-

Eines, die Linie Triangel, Kreis und Sphäre,
it Dreiheit, und umgekehrt ist; das Accidens
, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, und
r mehr; weil in dieser absoluten, über alle Ge-
:habenen Intelligenz, alle diese Gegensätze ins-
aufgehoben sind. Hiernach wird in diesem
soluten Identitätssysteme Gott beschrieben als
nfachste und abstracteste Intelligenz, die als
absolute All-Eine ist. Von Seiten ihrer ab-
inheit faßt der Identitätslehrer diese Idee des
unter dem Begriffe eines absoluten Mini-
von Seiten ihrer absoluten Totalität aber un-
Begriffe eines unbedingten Maximums,
h die vorgenommene Abstraction von allen Ge-
gewonnene Einsicht, daß in dem Absoluten, als
ten Identität der Einheit und der Unendlich-
Eins, und dieses Eine selber Alles, folglich
einzelne Ding in ihm, als der All-Einheit,
, genügt jedoch unserm absoluten Indifferenz-
h nicht. Seine Identitätslehre gleicht auch
reren unter unsern neuern Identitätssystemen,
die abstracte und unbestimmte Idee der All-
ine bestimmte Form hineinlegt, indem er das
Wesen zu einem dreieinigen Wesen gestaltet.
bt den philosophirenden Theologen nicht sowohl
rfniß der Speculation an, als vielmehr ein
der kirchlichen Dogmatik, deren Trinitätslehre
phisch zu begründen suchte, und zu diesem Be-
der Plotin'schen Trias Gebrauch machte.
christlicher Theologe giebt er der alexandrini-
prie von den drei Principien nicht blos eine
ndogmatik angemessene Bedeutung, sondern er
s Mathematiker sogar durch eine mathematische
on diese Lehre zur mathematischen Evidenz brin-
nnen. Dieser Construction zufolge geht das
als das absolute Minimum und Maxi-
gleich zu betrachtende Wesen in eine Dreieinig-
: und nimmt die Form einer Dreiheit an,

indem es zuvörderſt als Einheit durch Wiederholung ſeiner ſelbſt, als des abſolut Einen, die Gleichheit mit ſich ſelbſt, und hiernächſt ſodann die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit erzeugt. Aus der erſten Zeugung geht hervor der göttliche Sohn, aus der zweiten, die auch als ein Ausgang aus beiden, der Einheit und ihrer Gleichheit anzuſehen iſt, die dritte Perſon in der Gottheit, der heilige Geiſt. Die ſo geführte mathematiſche Demonſtration für die theologiſche Trinitätslehre ſucht der philoſophiſche Theologe noch durch gewiſſe Gründe zu unterſtützen, die aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, und aus der Betrachtung der Welt genommen ſind. Es drücke ſich, behauptet er, die Trinität des Maximums auch in der Welt, als dem zuſammengezogenen Maximum aus, durch die Urmaterie, die Form und die Weltſeele, oder den Weltgeiſt, der allen Dingen, ſo wie dem Ganzen, beiwohne. Und eben ſo ſey auch die, in dem menſchlichen Verſtande befindliche Drei-Einheit des Denkenden, des Denkbaren und des Denkens ein unverkennbarer Ausdruck der Drei-Einheit des göttlichen Weſens, welches nicht als die größte und vollkommenſte Einheit begriffen werden könnte, wenn es nicht unter der Form einer Drei-Einheit gedacht werden ſollte.

In und mit der Idee des Abſoluten, als der All-Einheit des Seyns, war nun das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, nothwendig beſtimmt. Aber der mathematiſch-metaphyſiſche Pantheiſt wollte ſich den Urſprung der Welt durch eine beſondre, ihm eigene Vorſtellungsart begreiflich machen. In dieſem Puncte weicht er von der Erklärungsweiſe der neuplatoniſchen Emanations-Theorie ab, und ſcheint mehr mit der kabbaliſtiſchen ſich zu vereinigen. Wie nämlich die Kabbala der Schöpfung der Welt der Dinge durch Emanation, aus dem unerſchaffenen Urweſen, ein Zurückziehen oder Zuſammenziehen ſeiner, den ganzen unendlichen Raum umfaſſenden Licht- und Lebensfülle

rangehen läßt, als Bedingung der Möglichkeit des
rsprungs einer Schöpfung des Endlichen: so ist auch
serem Emanationslehrer die Welt das zusammengezo-
ne oder endlich gewordene Maximum, und die Man-
gfaltigkeit der Dinge entsteht nach seiner Erklärung
s durch die verschiedenen Grade und Arten der Zu-
mmenziehung. Bei dieser Erklärung der Entstehungs-
t des Endlichen aus dem höchsten dreieinigen Princip,
s dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Zu-
mmensetzung in der Welt des Endlichen, und in Be-
immung des Verhältnisses dieser Welt zu ihrem im-
anenten Grunde, geht unser Pantheist ganz als ma-
hematischer Naturphilosoph zu Werke, sofern
dem höchsten Princip die beiden ursprünglichen Be-
egungskräfte der Expansion und Contraction verleiht,
mit es sich durch dieselben zum Schöpfer einer Welt
r Dinge machen, und durch die verschiedenen in den
athematisch-physischen Gesetzen dieser Bewegungskräfte
gründeten Arten und Grade der Zusammenziehung
nes Maximums von Realität, die Mannigfaltigkeit
r Dinge hervorbringen könne. Mit dieser, aus ma-
ematischen Naturkräften des Urgrundes der Welt, und
n Gesetzen dieser Kräfte versuchten Ableitung der Ent-
hung der Welt, ist nun zugleich das Verhältniß der-
lben zu Gott nothwendig bestimmt als ein Verhält-
ß der Einheit und Identität. Denn was ist hiernach
e Welt, dieses zusammengezogene oder endlich gewor-
ne Maximum, was ist sie anders, als der, in den
annigfaltigen einzelnen Dingen, als seinen besondern
aseynsformen, sich selbst beschränkte, endlich gemachte,
rch verschiedene Arten und Grade der Beschränkung
er Begränzung, seiner Unendlichkeit sich entäußerte
ott? Aus allem diesen ergab sich von selbst, als noth-
endige Folge, daß der Schöpfer und das Geschöpf
bsolut betrachtet Eins seyen. Ist aber dieses, folgerte
r philosophirende Theologe weiter: so konnte die Gott-
it ohne Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen, in
hristo auch die concrete Menschheit annehmen

und das um so mehr, da der Mensch die mittlere Stufe in der Wesenleiter der Geschöpfe einnimmt, und dergestallt das Band ist, welches das Niedere mit dem Höhern und Höchstem in der gesammten Schöpfung vereiniget. Als das höchste Ebenbild der Gottheit nimmt der Mensch auch Theil an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur; denn die menschliche Vernunft ist die Form der idealen, wie die göttliche, die Form der realen Welt ist. Und wie aus dem höchsten dreieinigen Princip in der absoluten göttlichen Vernunft, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Trennung die reale Welt hervorgehet: so entspringt auch aus dem dreieinigen Princip in der menschlichen Vernunft die ideale Welt der Erkenntniß. In diesem metaphysischen Systeme wird demnach die menschliche Vernunft, durch die Identität des dreieinigen Princips, als ein Abbild der absoluten göttlichen Vernunft; und die ideale, aus der menschlichen Vernunft entspringende Erkenntnißwelt, gleichsam als der Mikrokosmos betrachtet, welcher jedoch die absolute Wahrheit und Vollkommenheit des Makrokosmus der realen göttlichen Welt, als seines Urbildes, nicht zu erreichen vermag. Dieses bescheidene, die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnißsystems, als unangemessen dem realen Weltsysteme, betreffende Geständniß müßte wohl ein Metaphysiker ablegen, welcher seine docta ignorantia im Ansehung der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit der höchsten Ideen von der absoluten Einheit und dem absoluten Maximum offenherzig bekannt hatte. Aber freilich hatte er damit auch seiner ganzen Philosophie des Absoluten, als der Einheit und Allheit des Seyns, die absolute, reelle Wahrheit abgesprochen, und dieselbe auf den Werth einer bloßen Logik herabgesetzt. Und indem er demohngeachtet eine reelle, durch mathematische Construction sogar demonstrirbare Erkenntniß von Gott, dessen Verhältnisse zu sich selbst sowohl, als zur Welt, zu besitzen wähnte, gerieth er in Widerspruch mit sich selbst, und vermochte darum auch nicht

sein System mit Deutlichkeit zu entwickeln, und noch weniger demselben die Dignität und Festigkeit einer philosophischen Wissenslehre zu geben.

Seinem, den Neuplatonikern nachgebildeten Systeme die höchste Klarheit und philosophische Gewißheit zu verschaffen, das war ganz vorzüglich der Hauptzweck des philosophischen Strebens des Marsilius Ficinus, der auch unstreitig zu Verbreitung des Enthusiasmus für platonische und neuplatonische Philosophie, von welchem Er selbst ganz erfüllt war, ungemein viel beigetragen hat. Sein, nach den Ideen und Grundsätzen des Neuplatonismus gebildetes System der Theologie lernen wir aus seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele kennen; in welchem Buche zugleich die Lehre von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt vorgetragen wird. Die Hauptidee in diesem, nach dem Muster der neuplatonischen aber für ächt platonisch gehaltenen Emanationslehre gebildeten, mit den Aristotelischen Grundbegriffen von Materie und Form verschmolzenen, und nach den Grundlehren der christlichen Dogmatik modificirten, aber auch freilich zugleich durch so manche excentrische und abergläubige Vorstellungsarten, Einbildungen und Chimären von Dämonologie, Astrologie und Theurgie verunstalteten Systems, ist die Idee von der Abkunft der menschlichen Seele, wie aller Weltwesen aus Gott durch Emanation. An diese Lehre von dem Ursprunge der menschlichen Seele aus Gott schließt sich an der Lehre von der Wiedervereinigung derselben mit Gott ihrer Anlage und Bestimmung zufolge, sofern sie von den Banden des irdischen Körpers sich zu befreien und dergestalt ihre Sehnsucht nach Gott, als ihrem höchsten Gute, zu stillen vermag.

Unser Tennemann urtheilt von diesem, den Neuplatonikern nachgebildeten Systeme der Theologie, daß es den Pantheismus und Theismus mit einander vereine; daß aber Ficin dabei den Hauptzweck seines Stre-

bens, diesem pantheistisch-theistischen Systeme philosophische Gewißheit zu verschaffen, offenbar verfehlt habe, weil die Ansicht von der Welt nach Ideen, kein Wissen, sondern nur ein Glauben gestatte. Dieses Urtheil ist wahr, und trifft vollkommen den eigenthümlichen Charakter des Systems, welches uns allerdings zwei verschiedene Seiten darbietet. Von der einen Seite nämlich, zeigt es sich als ein System des Pantheismus unter der Form der Neuplatonischen Emanationslehre, welcher es in Ansehung aller Grundideen und Grundansichten von der Emanation aller Dinge aus Gott, von der Stufenfolge der Wesen, und von der Wiedervereinigung der Seelen mit der Urquelle, aus welcher sie ausgeflossen sind, ist nachgebildet worden. So folgt Ficin seinem Vorbilde, dem Plotinischen Emanationssysteme, in Bestimmung der Stufenfolge der Wesen, indem er nur den umgekehrten Weg nimmt, von der untersten Stufe ausgehend, und von dieser aufwärts bis zum Urwesen und dem Wesen aller Wesen hinaufsteigend. Ist ihm gleich die Materie kein blos Negatives, oder ein reales Nichts, so erkennt er sie doch auch nicht für etwas Thätiges an, sondern lediglich für etwas blos Leidendes. Denn die, den materiellen Dingen in der Körperwelt inwohnende Kraft, welche zur Materie die Form bringt, ist in den Körpern das Princip und die Quelle ihrer Bewegungen und Veränderungen. Ohne Zweifel hat Ficin unter dieser niedrigsten Daseynsform auf der tiefsten Stufe der Wesen nichts anders sich gedacht, als das, was Plotin die unterste, auf die Materie gerichtete und sie bildende Kraft angab, und die empfindende und vegetative Kraft, oder die Natur (φύσις) nannte. — Ueber diese niedrigste, mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfene Form, stellt Ficin als eine bloße und wahre, ohne körperliche Theilbarkeit gewisser Veränderungen fähige Form, die vernünftige Seele; so wie über diese noch die geistige englische Natur, Plotin's reine Geister- oder Intellectualwelt, die, als eine noch höhere Form,

nicht blos untheilbar, sondern auch unveränderlich, aber doch keine unbewegliche Einheit, sondern nur eine unbewegliche Mannigfaltigkeit ist. Als unbewegliche und absolute Einheit, welche über allen diesen Formen existiren muß, ist nun zu denken das Urwesen und Ursеyn: Gott, als die Urquelle aller höhern und niedern Daseynsformen.

Wenn von dieser Seite Ficin's System einer metaphysischen Theologie, als eine getreue Nachbildung des Pantheismus Plotin's und seiner Schule sich zeigt: so ist doch auch von einer andern Seite die Tendenz zum Theismus in diesem System nicht zu verkennen. Denn die beiden Grundwahrheiten alles Theismus: die Lehre von Gott, als der höchsten moralischen Intelligenz; und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, im wahren, moralisch religiösen Sinne, als eine Fortdauer mit individuellem Bewußtseyn, sind in Ficin's Systeme deutlich und bestimmt ausgesprochen. Der Grundbegriff von Gott ist in dieser Gotteslehre nicht der unbestimmte und inhaltleere, transscendente Begriff eines, über alle Prädicate erhabenen, Wesens und Seyns, sondern der Begriff der höchsten Einheit, die auch zugleich die höchste Wahrheit und die höchste Güte im moralischen Sinne, also der absolute moralische Geist ist; so wie Platon Gott für die Sonne der Geisterwelt erklärt hatte. Und die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen überhaupt, wie der menschlichen Seelen insbesondre, ist nach Ficin's Lehre keineswegs zu denken als ein, zwar nach dem Tode des Leibes fortdauerndes, aber doch in dem Leben und Seyn Gottes, durch die vollkommenste Vereinigung mit demselben, so völlig aufgegangenes oder aufgelöstes Seyn und Leben der einzelnen endlichen Geister, daß darüber ihr eigenes individuelles Bewußtseyn untergegangen ist. Der Lehrer der Unsterblichkeit der Seelen, welcher nebst mehreren aufgestellten Beweisgründen für diese Religionswahrheit, auch noch insbesondre den Materialismus und auch die Vorstellungsart des berühmten arabischen Ari-

ſtoteliſers Averroes umſtändlich zu widerlegen ſucht, daß der Verſtand aller Menſchen ein einziger, ewiger Verſtand ſey, und die individuelle Seele jedes Menſchen nach der Trennung von ihrem Leibe untergehe, erklärt damit zugleich, daß er jene Vorſtellungsart des Neuplatonikers von einer Seelenunſterblichkeit ohne fortdauerndes Bewußtſeyn der eigenen Individualität und Perſönlichkeit nicht zu der ſeinigen machen könne, ſondern hierin der ächten, chriſtlichen Religionslehre beipflichte.

Ein gleiches Beſtreben den Alexandriniſchen Pantheismus mit den Grundlehren des Theismus, und den Dogmen des chriſtlichen Glaubens insbeſondre in Verbindung und Uebereinſtimmung zu bringen, zeigt ſich überhaupt in dieſer Periode bei denen allen, deren ſchwärmeriſche Philoſophie die Ergründung des Abſoluten und die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Urweſen und Urſeyn, und ihres Verhältniſſes zu demſelben, zur Aufgabe ſich gemacht hatte; wobei einige, wie z. B. Ficin, hauptſächlich nur an Platon ſelbſt, und die Schule der Neuplatoniker ſich hielten; andre aber damit noch gewiſſe Vorſtellungsarten orientaliſcher Philoſopheme und der Kabbala insbeſondre verbanden. So findet ſich z. B. in der neuen Philoſophie vom Univerſum, welche der Platoniker Patricius der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen entgegenſetzt, die orientaliſche, auch in die Kabbala übergegangene Vorſtellungsart vom Lichte wieder; — von Gott als dem Urlichte, von welchem alles Licht, von dem reinſten und feinſten überſinnlichen, bis zu dem gröbern körperlichen, in abwärts ſteigenden Stufengraden ausgefloſſen iſt. Auch die Hauptideen, aus welchen Paracelſus ſein Syſtem einer ſchwärmeriſchen, phantaſtiſchen Theoſophie gebildet, ſind aus der Quelle der kabbaliſtiſchen Emanationslehre geſchöpft, von welcher er jedoch, wie Tennemann erinnert, nur einzelne Bruchſtücke aufgefaßt, und durch ſeine excentriſche Phantaſie auf mannigfaltige Weiſe umgeformt hatte. Zu dieſen, aus der Kabbala genommenen Hauptideen

hören vornehmlich die Idee von Gott, als dem Uesen, aus welchem alle Dinge ausgeflossen; — von r erſten und unmittelbaren Emanation, welche die Kabla den Adam Kadmon nannte, und Paracelſus n parens hominis, und als chriſtlicher Theoſoph, auch n Chriſtus nennt; ferner die Idee von dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, und der allmeinen Harmonie zwiſchen beiden. Auf dieſer Einheit s Makrokosmos und des Mikrokosmos beruht auch ch ihm die Philoſophie, als eine Wiſſenſchaft der Conruction der Natur, wodurch der Philoſoph alles as iſt, in ſeinem Ich hat, wie es außer emſelben an ſich iſt. —

In der Schule dieſes myſtiſchen und hyperphyſihen Naturphiloſophen und Theoſophen verlor die neuatoniſche, mit der Kabbala vermiſchte Emanationslehre mer mehr und mehr ihre philoſophiſche Haltung, und tete in ein Syſtem von Träumereien und Dichtungen s, deſſen Lehren von myſtiſchen Schwärmern, wie obert Flud und den beiden Helmonten auf ne, der Denkart und den Kenntniſſen und Abſichten nes jeden dieſer Schwärmer angemeſſene Art, nicht nur in e chriſtliche Theologie, ſondern auch in die Naturwiſnſchaften eingeführt wurden; und dergeſtalt jene in ne Theoſophie, dieſe, die Phyſik und Chemie, in eine hwärmeriſche, ſpeculative und praktiſche Geiſterlehre rwandelten.

Wir wollen die Geſchichte der ſchwärmeriſchen Phiſophie dieſes Zeitalters, welche nach ihrem Vorbilde nd Muſter, der alexandriniſchen und kabbaliſtiſchen yperphyſik des Pantheismus, das Abſolute und Uebernnliche zu ergründen, und aus demſelben, als dem rgrunde, das Daſeyn und die Beſchaffenheit des Univerſums abzuleiten und zu erklären, zum Ziel ihres Strebens ſich gemacht, nicht weiter verfolgen. Denn nter allen den verſchiedenen Geſtalten, welche dieſe

überschwengliche Lehre von Gott und der Welt durch die Verbindung so mannigfaltiger Elemente, und die verschiedene Anwendung derselben, insonderheit auf die Dogmen des Kirchenglaubens angenommen, würden wir doch immer nur die wesentlichen Grundansichten der neuplatonischen und kabbalistischen Emanationstheorien wieder finden, die man auf irgend eine Weise mit dem christlichen Lehrbegriffe in Harmonie zu bringen suchte, und die manche Schwärmer und Theosophen dieser Zeit noch mit ihren eigenen Träumereien, und vorgeblichen eigenen Erleuchtungen und Offenbarungen verbanden. Wahr und treffend schildert unser Tennemann (Geschichte der Philosophie Bd. IX. S. 162) den herrschenden Geist und Charakter der neuen schwärmerischen und synkretistischen Zeit-Philosophie, welche das Uebersinnliche und Absolute zu ergründen zum Ziel ihres Strebens sich gemacht und bei diesem Streben eine dreifache Gestalt angenommen hatte. „Einige nämlich folgten, wie der philosophische Geschichtsforscher bemerkt, mehr dem Gange des Griechischen Neuplatonismus, wie Patricius und Cudworth; Andere der Kabbala, wie Franz Merkurius Helmont. Andere hielten sich mehr an eigene Offenbarungen, wie Jacob Böhme und Pordage, und noch Andere verbanden die Schwärmereien aus diesen verschiedenen Quellen mit einander, wie Agrippa. Einige beschränkten sich darauf, wie Tennemann noch hinzusetzt, diese Schwärmereien aus den geöffneten Quellen hervorzuziehen, ohne Eigenthümliches hinzuzufügen. Andre wurden zu neuen Combinationen und Dichtungen dadurch veranlaßt. Die Form in welcher sie das Alte und Neue darstellen, ist bald ein bloßes Aggregat, ein bloßes Product der Phantasie, ohne Mitwirkung des ordnenden Verstandes; bald eine regelmäßigere Verbindung zu einem Ganzen, nach gewissen leitenden Ideen und Begriffen. Ein System der Art finden wir bei Agrippa, Patricius und Heinrich Moor.“ Zur Classe derjenigen philosophirenden Denker, welche durch den herrschenden synkreti-

en Zeitgeiſt in der Philoſophie, und den Einfluß
ben auf ihre Denkart, zu neuen Combinationen,
lbſt zu dem Entſchluſſe veranlaßt wurden, dem phi-
hiſchen Geiſte durch eine umfaſſende Reform der
ɔſophie, als Wiſſenſchaft, eine andre Richtung zu
ı, gehört Thomas Campanella, berühmt durch
ı ernſtlichen, obſchon, aller Anſtrengungen ohngeach-
ɔennoch fehlgeſchlagenen Verſuch, ein neues wiſſen-
liches Syſtem der Philoſophie zu begründen und
einer Vollſtändigkeit auszuführen. Dieſes neue
em war aber auch nichts anders, als ein Eklek-
ßmus, auf deſſen Geſtaltung und Ausbildung, wie
leborn (in ſeinen Bemerkungen über Campa-
a's Philoſophie im 6ten Hefte der Beiträge zur
ɔichte der Philoſophie) urtheilt, nicht nur die Kennt-
der alten philoſophiſchen Syſteme ſondern auch ſein
ſtes Genie, ſeine ausgebreitete Beleſenheit, ſein Hang
heoſophiſchen Schwärmerei, und eine große Doſis
glauben gewirkt hatte. Davon zeugt insbeſondre
dogmatiſche Metaphyſik, die, auch nach Tenne-
ns Urtheile, ein Gemiſch von ſehr verſchiedenarti-
Behauptungen iſt, worin die dürre Dialektik eben
hl ihre Rechnung findet, als die Schwärmerei und
Myſticismus. Denn er ſchöpft hier einen großen
ɔthum von Chimären, Grillen und Aberglauben aus
Schriften der Neuplatoniker, und ſucht ſie mit dia-
chem Geiſte aus den ontologiſchen Begriffen abzu-
ı." Damit iſt in der That auf eine treffende Weiſe
igenthümliche Form bezeichnet, welche die ſynkre-
he Philoſophie dieſes Metaphyſikers bei ihrem, auf
ɛrgründung des Abſoluten und Ueberſinnlichen als
ziel gerichteten, Streben angenommen. Das näm-
war die Aufgabe, welche der dogmatiſche Metaphy-
in dieſer Wiſſenſchaft des wahren Seyns und We-
der Dinge, ihres Zuſammenhanges und ihres Ur-
ıges aus dem erſten Weſen ſich vorgelegt, und die
einte auf eine, für wiſſenſchaftliche Einſicht vollkom-
genügende Weiſe, löſen zu können. Von der Vor-

ausſetzung ausgehend, daß das Weſen des Unendlichen und ſein Verhältniß zum Endlichen ein Gegenſtand des Wiſſens ſey, macht der dogmatiſche Metaphyſiker den Verſuch, aus dem zum Grunde gelegten Begriffe des Urweſens und Urſeyns, als der abſoluten Einheit und Unendlichkeit oder Allheit des Seyns, das Seyn und Weſen und den Zuſammenhang der uns erſcheinenden Dinge abzuleiten. Der, von jener Vorausſetzung eines poſitiven, vollkommenen Wiſſens um das Abſolute, als das Eine urſprüngliche Princip alles Seyns, ausgehende Verſuch einer realen Ableitung der Welt der Dinge aus Gott, dem Unendlichen, führt den dogmatiſchen Metaphyſiker folgerecht zu einem Religionsſyſtem des Pantheismus, durch welchen das Räthſel des Urſprungs der Vielheit und Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge aus der unendlichen Einheit und Allheit des Urweſens gelöſt werden ſollte.

Wenn Tennemann von dieſem Pantheismus des Campanella urtheilt, daß derſelbe im Weſentlichen mit dem Alexandriniſchen übereinſtimme, ſo kann er damit wohl nur eine Uebereinſtimmung in einigen, nicht aber in allen weſentlichen Puncten gemeint haben. Denn er rechnet es ja ſelbſt eben ſowohl dem Campanella, wie ſeinem Zeitgenoſſen und pantheiſtiſchen Wiſſenſchaftsverwandten, dem J. Bruno, zu einem Vorzuge an, daß ſich die Lehre des Pantheismus bei beiden immer mehr von der Hypotheſe der Emanation gereiniget habe. Wirklich iſt auch Campanella kein Emanatiſt im Sinne der neuplatoniſchen Emanationstheorie, obſchon auch er, gleich den Alexandrinern, die Natur als einen Ausfluß aus dem Urweſen betrachtet. Indem er nämlich zeigen will, wie aus der Einheit die Totalität der endlichen Dinge, die Vielheit, entſprungen ſey, ſtellt er zu dieſem Zweck einer Erklärung der Abſtammung der Eigenſchaften der Dinge aus den Primalitäten des göttlichen Urweſens und Urſeyns, eine Reihe von Schematen auf, die, nach Tennemann's und Fülleborn's Urtheile, an Sonderbarkeit und Dun-

stischen Zeitgeist in der Philosophie, und den Einfluß desselben auf ihre Denkart, zu neuen Combinationen, ja selbst zu dem Entschlusse veranlaßt wurden, dem philosophischen Geiste durch eine umfassende Reform der Philosophie, als Wissenschaft, eine andre Richtung zu geben, gehört Thomas Campanella, berühmt durch seinen ernstlichen, obschon, aller Anstrengungen ohngeachtet, dennoch fehlgeschlagenen Versuch, ein neues wissenschaftliches System der Philosophie zu begründen und in seiner Vollständigkeit auszuführen. Dieses neue System war aber auch nichts anders, als ein Eklektizismus, auf dessen Gestaltung und Ausbildung, wie Bülleborn (in seinen Bemerkungen über Campanella's Philosophie im 6ten Hefte der Beiträge zur Geschichte der Philosophie) urtheilt, nicht nur die Kenntniß der alten philosophischen Systeme sondern auch sein lebhaftes Genie, seine ausgebreitete Belesenheit, sein Hang zur theosophischen Schwärmerei, und eine große Dosis Aberglauben gewirkt hatte. Davon zeugt insbesondre seine dogmatische Metaphysik, die, auch nach Tennemanns Urtheile, ein Gemisch von sehr verschiedenartigen Behauptungen ist, worin die dürre Dialektik eben sowohl ihre Rechnung findet, als die Schwärmerei und der Mysticismus. Denn er schöpft hier einen großen Reichthum von Chimären, Grillen und Aberglauben aus den Schriften der Neuplatoniker, und sucht sie mit dialektischem Geiste aus den ontologischen Begriffen abzuleiten." Damit ist in der That auf eine treffende Weise die eigenthümliche Form bezeichnet, welche die synkretistische Philosophie dieses Metaphysikers bei ihrem, auf die Ergründung des Absoluten und Uebersinnlichen als ihr Ziel gerichteten, Streben angenommen. Das nämlich war die Aufgabe, welche der dogmatische Metaphysiker in dieser Wissenschaft des wahren Seyns und Wesens der Dinge, ihres Zusammenhanges und ihres Ursprunges aus dem ersten Wesen sich vorgelegt, und die er meinte auf eine, für wissenschaftliche Einsicht vollkommen genügende Weise, lösen zu können. Von der Vor-

phys.) entgegen stehen, sind in jedem Dinge zur Einheit vereiniget, welche selbst nichts anders ist, als das, durch die Primalitäten wesentlich constituirte Ding, — und die auch jedem Dinge Totalität, Vollkommenheit und einen göttlichen Charakter giebt. Denn daß die Dinge Eines sind, auch dieses haben sie nebst ihren Grundeigenschaften von Gott, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns. Nach diesen ontologischen Grundbegriffen der absoluten Einheit und Allheit werden die Eigenschaften Gottes bestimmt als: Allvermögenheit des Seyns (Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht und Allgenugsamkeit); als Allerkenntniß (Allwissenheit und Allweisheit) und als allumfassende (in der Vorsehung und Sorge für die Glückseligkeit der Geschöpfe, diesen Endzweck der Schöpfung, sich offenbarende) Liebe.

So ist demnach in Gott, was in allen Dingen ist, welche ihr Seyn und die Grundeigenschaften dieses Seyns von ihm, als der Quelle alles Seyns, haben. — Aber Gott, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns, kommt allein die absolute Realität zu, mit Ausschließung alles Nichtsseyns und aller Unvollkommenheit. Denn in ihm sind und wirken die Grundeigenschaften und Grundbedingungen des Seyns ohne alle Beschränkung und Negation, als unumschränkte Macht, als Allwissenheit und als allgenugsamer Wille. Alle Dinge außer Gott sind dagegen endlich, und haben als endliche Dinge Theil an dem Seyn und Nichtseyn; und je mehr sie an dem einen oder dem andern Theil nehmen, um so vollkommener oder unvollkommener sind sie.

In diesem größern oder geringern Antheil an dem Seyn und zugleich Nichtseyn, findet unser Metaphysiker den Schlüssel zu Erklärung der Endlichkeit. Denn die endlichen Dinge bestehen, seiner Ansicht zufolge, aus Etwas und Nichts; oder aus Seyn und Nichtseyn, aus Bejahung und Verneinung, indem die Zusammensetzung und Mischung des Dinges

ıdinges ein drittes hervorbringt, welches nicht
ı e s Ding, (reines Seyn) aber auch nicht ein
bloßes Nichtseyn), sondern ein bestimmtes und
s Wesen ist.
ı deutlichsten und bestimmtesten Aufschluß über
lärungsart des Endlichen giebt uns C a m p a-
n folgender Stelle seiner Metaphysik (P. II. L.
l. 2. 3. p. 12). „Compositio autem entis
entis facit quidem tertium, quod non est
um, nec non-ens. Non enim homo est
ed nec prorsus ens; sed est h o c ens, aut
ıd ens. Est autem aliquod, quia non est
ntia. Ergo non-esse facit, ut sit aliquod,
nus quam esse. Quinimmo e s s e d e s e
nitum et immensum, ut patet in Deo; in
t purum. Ut autem finiatur et modificetur,
non-ente. Siquidem homo non participa-
ilum, utique omnia entia foret, et omnipo-
: omniscium, et omnivolum. At multa non
et infinita ignorat, et infinita non amat.
ımponitur ex potentia et non-potentia, ex
et non-scientia, ex voluntate et non-vo-
Non-posse vero et nescire et nolle, non-
unt." Das Princip der Endlichkeit, als solcher,
ach in dem U n d i n g e oder U n w e s e n, (dem
ıs) zu suchen; und die gegebene Ansicht von
sprunge der einzelnen endlichen und begränzten
beruht auf der Hypothese einer Art von M a-
s m u s in Annahme und Voraussetzung zweier
esen, die nur nicht, wie Licht und Finsterniß,
ie Geist und Materie, oder wie das gute und
e Princip, der Q u a l i t ä t nach einander entge-
ıt sind, sondern der E x i s t e n z nach. Denn der
ıß ist hier ein Gegensatz von Seyn und Nicht-
on einem positiven, realen, und einem negativen,
len Princip, welches letztere dem erstern als dem
en, d. i. der absoluten Einheit und Allheit des

Seyns, nicht als eine ihm entgegengesetzte Existenz entgegensteht, da es überall keine Existenz hat.

Nach der Hypothese dieses Dualismus sind nun alle wirkliche, endliche Dinge als Mischungen beider Principien zu betrachten. Denn das Positive und Reale, was sie als seyende, reale Dinge besitzen, kommt ihnen von Gott, als Ausflüssen aus der Quelle alles Seyenden und Realen; das Negative dagegen und das Nichtseyende, was sie eben zu endlichen, begränzten Dingen macht, und wodurch sie theils von Gott verschieden und geschieden sind, theils unter einander selbst durch das Mehr oder Weniger ihrer Theilnehmung an dem Nichtseyn und Unwesen sich unterscheiden, rührt von diesem Nichtseyn oder Nichtdinge her.

Hätte es unserm Metaphysiker gefallen, statt dieser prosaischen, im Geiste einer trocknen und subtilen Dialektik aus ontologischen Begriffen geführten Deduction des Princips der Endlichkeit, uns den Ursprung derselben mehr poetisch in einem Bilde anschaulich zu machen, so würde er uns ohngefähr eine Ansicht davon gegeben haben, wie in unsrer Zeit der ungenannte Verfasser der Aphorismen über das Absolute (in Bouterwek's neuem Museum ꝛc.), welchen Versuch Schelling für eine scherzhafte Parodie seiner eigenen Lehre erklärt hatte. Nach der sinnbildlichen Vorstellungs- und Erklärungsart des Verfassers der gedachten Aphorismen, gestaltet nämlich der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts bricht, dieses Nichts in Erscheinungen, und veranlaßt dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer (begränzter) Realitäten.

Doch eben dieses Nichts oder non-ens ist es, über dessen Begriff der ontologische Dialektiker nicht ins Reine und Klare kommen kann, sondern im Dunkeln sich verliert, und in Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickelt. Denn bald scheint er dieses non-ens lediglich aus dem logischen Gesichtspuncte, als reine logische Negation, bald aber auch wieder als etwas Reales

rachten, dem er jetzt das Seyn zuspricht, jetzt wie-
spricht. Er schreibt ihm nämlich ein Seyn zu,
ibst eine gewisse Art von Wirksamkeit, wenn er
xistiren dieses non-ens in einem Negiren und
eben (negare und removere) bestehen läßt, und
auch keinen Anstand nimmt, dieser Art von Re-
, welche das nihilum ist, eine Präexistenz vor der
fung einzuräumen, ohne Zweifel als der negativen
bedingung des Ursprungs des Endlichen. Aber
seits spricht er diesem non-ens doch auch durch-
ieder alle Wesenheit und Existenz ab, indem er es
Wesen und dem Seyn schlechthin entgegensetzt, und
emselben sagt, daß es sich weder die Wesenheit
ie Existenz (non essentia nec existentia) zueig-
ürfe, und daß wir den Ausdruck von dem ens
ien, durch welches selbst wir erst, was das non-
y, verstehen. Zu einer befriedigendern Aufklärung
ieses non-ens würde Campanella haben ge-
i können, wenn er in unserm Zeitalter gelebt, und
it den, in gewissen Schulen des Idealismus unsrer
nsten Philosophie angestellten speculativen Unter-
gen über das Verhältniß der endlichen Existenz
lnendlichen, oder zu Gott, hätte bekannt machen,
die dadurch gewonnenen Ansichten sich aneignen
i. In den Schulen unsrer neuesten naturphiloso-
n Wissenschaftslehrer von der Einheit und Allheit,
Principien des absoluten Identitätssystems, würde
nlich belehrt worden seyn, daß das, was nicht
ch selbst, und in sofern Nichts ist (das non-ens
nihilum) nichts anderes, als die Relation sey,
ittelbar das, was in Relation ist, sofern
i Relation ist. Das aber, was in Relation
fern es in derselben ist, ist nun eben nichts an-
ls das Endliche, als solches. Denn die Endlich-
steht nur in bloßen Relationen der Wesenheiten
nander. Und da mit den, an sich selbst in Be-
g auf Gott ewigen Wesenheiten der Dinge auch
ndlichen, möglichen Relationen derselben auf ein-

ander zumal und zugleich, alſo auf ewige Weiſe geſetzt ſind: ſo kann auch das, auf bloßen Relationen der Weſenheiten des All auf einander beruhende, Endliche nicht getrennt ſeyn von dem Unendlichen, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott, ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Hätte nun unſer Metaphyſiker ſeinem Gegenſatze des ens und non-ens die Bedeutung eines Gegenſatzes von Weſenheit und bloßer Relation gegeben, und dieſem ſo gedeuteten Gegenſatze gemäß, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beſtimmt: ſo würde ſein Pantheismus in Anſehung dieſes wichtigen und weſentlichen Punctes auch eine ganz andere Form und einen andern Charakter erhalten haben. Er hatte unter andern von dem non-ens oder dem nihilum behauptet, daß das Seyn deſſelben das Nichtſeyn der Welt ſey (suum esse est non esse mundi). Dieſer Behauptung durfte er nun nicht den Sinn unterlegen, als ob das non-ens etwas außer dem All ſey, als eine, dem All entgegengeſetzte Exiſtenz. Denn nach der, auf den Gegenſatz von Weſenheit und bloßer Relation gegründeten Anſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, iſt jenes nihilum, als das Nichts aller Relation, nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All nämlich, von ſeiner negativen Seite betrachtet, von welcher es das Nichts aller einzelnen und begränzten endlichen Dinge, als ſolcher; ſo wie im Gegentheil daſſelbe All, von ſeiner poſitiven Seite angeſehen, die Poſition der ewigen Weſenheiten — die Realität und Vollkommenheit der Dinge — iſt, die auch allein nur aus Gott, als eine poſitive Folge, kann abgeleitet werden.

Doch zu dieser Ansicht des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, wie sie namentlich von Schelling (in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie) entwickelt und für die einzige Vernunftansicht ausgegeben worden, hatte sich der ältere Lehrer des Absoluten, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns, noch nicht zu erheben vermocht, obschon er, gleich unsern neuern absoluten All-Einslehrern zuletzt noch eine höhere, absolute, in dem Anschauen des Unendlichen bestehende Erkenntniß, angenommen hatte. Denn diese Erkenntniß war doch, seiner Ueberzeugung zufolge, derjenigen Erkenntniß, die wir auf dem übernatürlichen Wege einer unmittelbaren, auf göttlichem, allein untrüglichen Zeugnisse beruhenden, Offenbarung erhalten, unterzuordnen. Daher auch seine Anerkennung der Theologie, als der ersten und vornehmsten Wissenschaft, weil sie die Geschichte der göttlichen Offenbarungen enthält. Und darum auch sein Streben bei Begründung und Ausführung seines Systems der Metaphysik, als Hülfswissenschaft der Theologie, dieses System mit der höchsten Quelle der Gewißheit, der Offenbarung, in Uebereinstimmung zu bringen. Der metaphysische Denker unterwarf sonach seine speculativen Lehren, als die Resultate seiner metaphysischen Untersuchungen, der höhern Autorität des offenbarungsgläubigen, christlichen Theologen, welcher die Nothwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Theologie anerkennt, und die Superiorität derselben, besonders im Praktischen für die reine Moral und moralische Religionslehre und deren Freiheitsprincip geltend macht, und hiernach seinen, auf dem Grunde des Empirismus aufgeführten schwärmerischen Rationalismus dem Princip des Supernaturalismus unterordnet. In diesem Princip des Offenbarungsglaubens, durch welches die, für das Praktische unzulängliche, theoretische Vernunfterkenntniß ergänzt und verstärkt werden sollte, fand der christliche Philosoph die Grundlage seiner moralischen und religiösen Ueberzeugungen von Gott, als dem höchsten moralischen Gute,

und der vollkommenen Freiheit von den Banden des Fatums. Diese Freiheit, bekennt Campanella, giebt uns Gott erst durch die Religion, welche, als innere oder geistige Religion, in der Rückkehr zu Gott besteht, und in wahrhafter Vereinigung mit ihm, durch Erkenntniß, durch reine Verehrung und Liebe.

So sucht demnach der Metaphysiker seine speculative Lehre des Pantheismus, als offenbarungsgläubiger, christlicher Philosoph, mit einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegründeten, Moral und Religion in Uebereinstimmung zu bringen, und schließt sich von dieser Seite näher wiederum an die Alexandriner an, indem er sich mit ihnen in der praktischen Lehre von der Rückkehr zu Gott und von der mystischen Vereinigung mit ihm durch Contemplation, durch Abziehung des Gemüths von allem Irdischen und Aeußern, und der Einkehr ins Innere vereiniget.

Frei von dem, der Philosophie fremden Princip des Supernaturalismus, und von allen Rücksichten auf die Dogmatik der Theologie und des Kirchenglaubens, erhielt sich die Speculation bei demjenigen metaphysischen Denker, welcher, ein Zeitgenosse des Campanella, mit demselben auch in speculativer Denkart und in seinen pantheistischen Grundansichten und Lehren verwandt war. Dieser, durch Genialität, Geistesenergie und Wahrheitsliebe ausgezeichnete speculative Denker ist Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen. Beide, Campanella und Bruno, waren, wie Tennemann bemerkt, (Geschichte der Philosophie B. IX. S. 373) von einer und derselben Idee, der Idee des Einen in Allem, als des Princips alles Seyns, ergriffen; aber sie faßten und führten dieselbe Idee doch nicht auf eine und dieselbe Art aus. Denn Campanella sey von dem empirischen, Bruno von dem rationalistischen Gesichtspuncte ausgegangen: jener habe diese Idee wissenschaftlich zu erschöpfen, dieser dagegen das Verhältniß der Welt zur Gottheit durch das Medium seiner lebendigen Phantasie mit be-

geistertem Gemüthe darzustellen gesucht. Die Philosophie des letztern habe mehr Kraft, verliere sich aber auch als Poesie in das Unendliche der Anschauung und der Phantasie. Die Philosophie des erstern zeichne sich dagegen als Prosa durch mehr Deutlichkeit aus, indem sie sich zum Einfachen des Begriffs erhebt. Bei Bruno zeigen sich jedoch, ungeachtet des poetischen Charakters seines Geistes, mehr das Bestreben dieselbe Lehre des Pantheismus auch zu begründen, indem er diese Ansicht nicht so durch metaphysische Zergliedernng vereinzelt, wie Campanella, sondern im Ganzen nach den Gründen im menschlichen Gemüthe darstelle, und daher sei sein Pantheismus interessanter und geistreicher, wiewohl auch oft dunkler, als der des Campanella.

Ueberhaupt läßt Tennemann dem Bruno die Gerechtigkeit widerfahren, daß er den Pantheismus mit originellem Geiste aufgefaßt und dargestellt habe. Ein ähnliches günstiges Urtheil über die Bruno'sche Philosophie des ἓν καὶ πᾶν hatte auch früher schon Jacobi gefällt, wenn er, in dem Vorberichte zu seiner geistreichen Darstellung derselben, davon rühmt, daß der Umriß, welchen Bruno vom Pantheismus gezogen, schwerlich an Reinheit und Schönheit könne übertroffen werden. Der Verfasser der gehaltvollsten und getreuesten Darstellung der Lehre des Spinoza (in den Briefen an Moses Mendelssohn) hatte darum auch geglaubt, durch Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die ganze Summa der Philosophie des ἓν καὶ πᾶν darlegen zu können.

Indem auch wir jetzt die beiden berühmten Lehrer des Pantheismus zusammenstellen wollen, nehmen wir zu Rechtfertigung dieser Zusammenstellung hauptsächlich darauf Rücksicht, daß sich einerseits bei beiden die Lehre des ἓν καὶ πᾶν von der Hypothese der Emanation gereiniget und zu einem System des eigentlichen, strengen Pantheismus, als eines Systems der Immanenz, ausgebildet findet; und daß andrerseits beide speculative Denker bei ihrem, auf Begründung und Ausbildung ihrer

pantheistischen Weltansicht gerichteten Streben, alle Rücksichten auf irgend eine Autorität entfernt, und ihre philosophische Speculation gänzlich von der Theologie und den positiven Glaubensdogmen dieser oder jener Kirche getrennt haben. Beide, Bruno und Spinoza, machen demnach in der Geschichte des Pantheismus der neuern Philosophie dadurch eben eine denkwürdige und wichtige Epoche, daß sie sich bei Begründung und Entwickelung ihrer pantheistischen Systeme von keinen Rücksichten auf irgend ein, der philosophischen Speculation fremdes Interesse, und von keiner, auf Vereinbarung ihrer philosophischen Lehren und Ansichten mit den positiven Glaubensdogmen und Glaubensnormen der Theologie angelegten Absicht, ja sogar nicht einmal von dem praktischen Vernunft-, sondern fast ausschließend nur von dem reinen speculativen Verstandes-Interesse haben leiten lassen. Zwar unterscheiden sich in vielen und nicht unwesentlichen Puncten beide pantheistische Systeme von einander, welche Verschiedenheiten hauptsächlich daher rühren, daß das System des ältern Pantheisten, als eine Frucht des Studiums der Alten anzusehen ist, der neuere Pantheist dagegen die ihm eigenthümliche pantheistische Weltansicht unter dem Einflusse der sich angeeigneten Ideen der neuern dualistischen Philosophie des Descartes entwickelt, und diesen Ideen gemäß modificirt hatte. Aber aller nicht zu verkennenden Verschiedenheiten ohngeachtet, vereinigen sich doch beide speculative Denker im Anerkennen der, von aller positiven Autorität unabhängigen philosophischen Speculation, und beide beurkunden ihre genaue Verwandtschaft in speculativer Denkart und bloßem speculativen Verstandes-Interesse darin, daß sie ihre Lehre des Pantheismus als ächtes und reines Erzeugniß einer, von allen Dogmen und Normen irgend eines positiven Kirchenglaubens unabhängigen und selbstständigen, Philosophie wollen angesehen, und als ein, auf Principien der speculativen Vernunft gegründetes, System geltend gemacht wissen. Unter den Händen dieser beiden selbst-

ändigen ſpeculativen Denker nimmt ſonach die Lehre
ὸ ἓν καὶ πᾶν wiederum eine, von aller Verbindung
nd Vermiſchung mit poſitiver Theologie befreite Geſtalt
ner Religionsphiloſophie der reinen und bloßen Spe-
ulation an, welche bei dem ältern phantaſiereichern und
bendigern, mehr der wirklichen Natur zugewandten,
enker die überwiegende Tendenz zu einem äſthetiſch aus-
ſchmückten naturphiloſophiſchen Syſtem; bei dem neuern
ltern und abſtractern mathematiſch-logiſchen Denker
gegen die überwiegende Tendenz zu einer matematiſch-
giſchen oder dialektiſchen Metaphyſik nimmt, die auch,
as die Darſtellungsform betrifft, zu jener Naturphilo-
phie, wie Proſa zur Poeſie, ſich verhält.

Da die Syſteme beider origineller metaphyſiſcher
enker in der Geſchichte der pantheiſtiſchen Specula-
nen unſrer neuern Philoſophie aus den ſo eben er-
ähnten Gründen die vorzüglichſte Stelle einnehmen,
: ihnen auch darum gebührt, weil ſie die eigentliche
ufgabe aller pantheiſtiſchen Speculation aus dem ab-
lut Einen und höchſten Princip Alles abzuleiten
d zu erklären, deutlicher und beſtimmter gedacht, und
f eine wiſſenſchaftliche Weiſe vollſtändig zu löſen ver-
ht, ohne Hülfe der Hypotheſe der Emanation: ſo
dienen ſie auch in unſerer Geſchichte des Pantheismus
rch eine ausführlichere, ihren eigenthümlichen Geiſt und
arakter hervorziehende Darſtellung in einem beſondern
ſchnitte ausgezeichnet zu werden.

Sechster Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheistischen Systemen des G. Bruno und des Spinoza.

Erste Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die selbstständige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphilosophischen Speculation.

Zum Reformator der Philosophie seiner Zeit sich berufen fühlend, tritt Bruno unter diesem Charakter auf und sucht als Reformator sich geltend zu machen, indem er die, von ihm beabsichtigte Reform, theils polemisch durch Angriffe auf die herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie, theils dogmatisch durch wissenschaftliche Begründung und Vollendung eines Systems der Metaphysik bewirken wollte. Dieses System war eben sein Pantheismus, dessen Grundideen und Grundsätze der, durch tiefes Studium mit dem Geiste der metaphysischen und naturphilosophischen Systeme der Griechen vertraute Kenner, aus diesen Systemen geschöpft, mit selbstständigem und originellem Geiste sich angeeignet, mit den interessanten und erweiterten Weltansichten, welche die großen Entdeckungen der neuern Astronomie eröffnet, in Verbindung gebracht, und dargestellt als die Frucht einer freien und originellen Forschung, als seine Philosophie also, aufstellte und zu verbreiten suchte. Ueberzeugt, daß seine Lehre des Pantheismus die einzig wahre Philosophie sey, bot der speculative Denker alle seine Geisteskraft und dialektische Kunst auf, diese Lehre zum Range einer evidenten Wissenschaft zu erheben, sie in dieser Form von verschiedenen Seiten darzustellen, und überhaupt nichts unversucht zu

:n, was theils zu ihrer Aufhellung, theils zur Be-
igung ihrer Wahrheit und Gewißheit dienen konnte.
r dieſes Syſtem des Pantheismus, zu welchem die
uno'ſche Speculation, bei den verſchiedenſten Rich-
zen, welche ſie nahm, immer wieder zurückführte,
mit deſſen Grundideen von der Einheit und Unend-
eit des Gottgleichen Univerſums, ſie alles andre
Beziehung und Verbindung zu bringen ſuchte, ſollte
auch nur als die einzig wahre Philoſophie und
oſophiſche Religionslehre Eingang verſchaffen und
nd machen. Anſtatt daß andre Reformatoren des
enſchaftlichen Zeitgeiſtes ihre, durch ſelbſteigenes
idium gewonnenen philoſophiſchen Einſichten und
rzeugungen einem höhern Princip, dem theologiſchen
Supernaturalismus, ganz oder doch zum Theil un-
rdneten und in der Uebereinſtimmung ihrer Philo-
ie mit der Theologie und den Dogmen des Kirchen-
hens, das ſichere Kriterium von der Wahrheit und
tigkeit der erſtern fanden, und um dieſer Uebereins
mung willen ihre Philoſophie, als eine chriſtliche
loſophie empfohlen und eingeführt wiſſen wollten,
chmäht Bruno durchaus dieſes Empfehlungsmittel.
will ſeine Philoſophie ſchlechterdings nicht für eine
iſtliche Philoſophie gehalten haben, welche unter
:m Charakter es ſich zum Zweck machen müſſe, die
hrheiten der chriſtlichen Religion, und die Dogmen
Kirchenglaubens durch Grundſätze der Wiſſenſchaft
egründen, und dergeſtalt die chriſtlichen Glaubens-
en zu Lehren des philoſophiſchen Wiſſens zu machen.
ıg im Gegenſatze mit der Vorausſetzung von der
wendigen Einheit und Harmonie der Philoſophie
der Theologie, mußte Bruno vielmehr Theologie
Philoſophie für zwei getrennte Gebiete halten, auf
chen verſchiedenartige Principien geltend ſind, die zu
ı verſchiedenen Reſultaten führen. Denn er ſetzt ſeine
loſophie, als eine Religionslehre des Vernunftwiſ-
, geradezu einer jeden chriſtlichen Philoſophie, als
r, auf das Princip des Supernaturalismus gegrün-

deten, Glaubenslehre entgegen. Seine antitheologische und antichristliche Denkart spricht der Philosoph, der eben durch diese freie, von aller Autorität unabhängige Denkart, von dem gläubigen Theologen sich unterschieden wissen will, in einem merkwürdigen Geständnisse aus, welches er in seinem Buche della causa principio et Uno, mit aller Offenheit ablegt.

„Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, heißt es daselbst in einer (in Jacobi's Auszuge befindlichen) Stelle, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr, und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen, ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bei der Meinung, jedes Ding sei Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andere Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meinung suchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, sondern innerhalb der Welt und in den Dingen, und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus."

Wir wollen es übrigens hier dahin gestellt seyn lassen, ob Bruno den Glauben des Theologen an einen, außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge existirenden Gott, als einen irrationalen, oder nur als einen suprarationalen Glauben, seinem philosophischen Wissen von einer, nur innerhalb der Welt und in den Dingen zu suchenden und zu findenden Gottheit entgegengesetzt habe.

lassen, was theils zu ihrer Aufhellung, theils zur Bestätigung ihrer Wahrheit und Gewißheit dienen konnte. Aber dieses System des Pantheismus, zu welchem die Bruno'sche Speculation, bei den verschiedensten Richtungen, welche sie nahm, immer wieder zurückführte, und mit dessen Grundideen von der Einheit und Unendlichkeit des Gottgleichen Universums, sie alles andre in Beziehung und Verbindung zu bringen suchte, sollte sich auch nur als die einzig wahre Philosophie und philosophische Religionslehre Eingang verschaffen und geltend machen. Anstatt daß andre Reformatoren des wissenschaftlichen Zeitgeistes ihre, durch selbsteigenes Studium gewonnenen philosophischen Einsichten und Ueberzeugungen einem höhern Princip, dem theologischen des Supernaturalismus, ganz oder doch zum Theil unterordneten und in der Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Theologie und den Dogmen des Kirchenglaubens, das sichere Kriterium von der Wahrheit und Gültigkeit der erstern fanden, und um dieser Uebereinstimmung willen ihre Philosophie, als eine christliche Philosophie empfohlen und eingeführt wissen wollten, verschmäht Bruno durchaus dieses Empfehlungsmittel. Er will seine Philosophie schlechterdings nicht für eine christliche Philosophie gehalten haben, welche unter diesem Charakter es sich zum Zweck machen müsse, die Wahrheiten der christlichen Religion, und die Dogmen des Kirchenglaubens durch Grundsätze der Wissenschaft zu begründen, und dergestalt die christlichen Glaubenslehren zu Lehren des philosophischen Wissens zu machen. Ganz im Gegensatze mit der Voraussetzung von der nothwendigen Einheit und Harmonie der Philosophie und der Theologie, mußte Bruno vielmehr Theologie und Philosophie für zwei getrennte Gebiete halten, auf welchen verschiedenartige Principien geltend sind, die zu ganz verschiedenen Resultaten führen. Denn er setzt seine Philosophie, als eine Religionslehre des Vernunftwissens, geradezu einer jeden christlichen Philosophie, als einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegrün-

deten, Glaubenslehre entgegen. Seine antitheologiſche und antichriſtliche Denkart ſpricht der Philoſoph, der eben durch dieſe freie, von aller Autorität unabhängige Denkart, von dem gläubigen Theologen ſich unterſcheiden wiſſen will, in einem merkwürdigen Geſtändniſſe aus, welches er in ſeinem Buche della causa principio et Uno, mit aller Offenheit ablegt.

„Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchſten Weſens, heißt es daſelbſt in einer (in Jacobi's Auszuge befindlichen) Stelle, deſſen Erkenntniß außer dem Bezirke des menſchlichen Verſtandes liegt, können wir uns auf dieſe Weiſe hinaufſchwingen; wohl aber zu der Einſicht, welchergeſtalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem iſt, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr, und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Einheit zu erkennen, iſt der Zweck aller Philoſophie und Erforſchung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, ſind demjenigen, welcher nicht

Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν Epoche, und gewiſſer-
ßen zugleich den Uebergang von der alten zu der
ern pantheiſtiſchen Speculation macht. Denn der
eber dieſes Syſtems hatte mit ſeinen, theils aus
n Studium der Alten ſich angeeigneten, theils auf
n Wege der Betrachtung der Natur und Beſtimmung
s menſchlichen Geiſtes gefundenen Ideen und Anſichten
n der Einheit und Unendlichkeit des Weltalls, die gro-
e und wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten, deren Ent-
kung unſre neuere mathematiſche Naturwiſſenſchaft
n Kopernikaniſchen Weltſyſteme verdankt, in Verbin-
ng gebracht, und durch Erweiterung und wiſſenſchaft-
he Begründung dieſer neuentdeckten Wahrheiten, den-
en ein erhöhtes Intereſſe zu verſchaffen geſucht. —
s ein neues Moment, wodurch Bruno's Philoſo-
ie ihr Intereſſe erhält, giebt unſer Tennemann auch
ch dieſes an, daß wir bei ihr den Idealismus der
neſten Schule nicht nur im Keime, ſondern auch faſt
ſtändig ausgebildet wieder finden, und daß wir da-
r das Bruno'ſche Syſtem des Pantheismus als den
orläufer der Philoſophie des Abſoluten anſehen kön-
n. — In dem Geſpräche: Bruno, oder über das
öttliche und natürliche Princip, hatte ſelbſt
r Urheber der neuen, zu einem Syſtem der abſoluten
dentität ausgebildeten, Philoſophie des Abſoluten, die
hre, welche mit Bruno das ewige und göttliche Prin-
p in der Materie erkennt, nur für eine von den vier
auptformen erklärt, in welchen ſich die Eine und die-
he Idee des Abſoluten, als des All-Einen, ausge-
rochen habe.

Wie, und in wie weit nun aber ein, zur Form
s Materialismus in einer gewiſſen Bedeutung
nd Beziehung, durch Erhebung der Materie zum Range
s ewigen und göttlichen Princips, ſich geſtaltender
antheismus, wie der Bruno'ſche, auch überhaupt
ne idealiſtiſche Seite haben, die Geſtalt des Idealis-
us annehmen, und in dieſer Form insbeſondre auch
n Keim des Idealismus der neueſten Schulen in ſei-

turalistischen und materialistischen Denkart unvereinbar ist, erleuchtete und geleitete Naturphilosoph für seine religiöse Weltansicht nimmt, ist aber auch diese productive, unendliche Kraft der Natur, oder die Weltseele, und das allerhöchste Wesen Ein und dasselbe. Denn dieses höchste Wesen ist ja nur unter dem Begriff einer Weltseele, also nur in seinem Verhältnisse zur wirklichen Natur, als die schöpferische Kraft derselben, ein Gegenstand des theoretischen Vernunftwissens. Der kosmotheistische Naturphilosoph Bruno erkennt daher als einzig mögliche, der Erkenntnißkraft des menschlichen Verstandes zugängliche Religionslehre, nur einen, auf Naturalismus gegründeten Theismus an, unter dem Charakter einer Wissenschaft des Göttlichen, die ipso facto eine Naturphilosophie ist, gegründet auf die Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder Gottes und der Natur. Von dieser Idee lebendig ergriffen und von ihr geleitet, entgeht er aller Schwärmerei über Emanationen und deren Stuffenfolge oder Gradationen, so wie allen excentrischen Erdichtungen von einer Geisterwelt, ihrem Zusammenhange mit der Sinnenwelt und ihrer Einwirkung auf dieselbe. Die Annahme und Anerkennung eines allerhöchsten göttlichen Wesens, als eines Jenseits außer und über der Natur, dem offenbarungsgläubigen Theologen, als eine bloße Glaubenssache überlassend, die für den Religionsphilosophen des Wissens ohne Glauben keine begreifliche Wahrheit und auch keinen Werth hat, unternimmt er demnach den Versuch, ein System des Pantheismus zu begründen und auszuführen, welches durch seine Reinheit und Consequenz, so wie durch seine Unabhängigkeit von allen Rücksichten auf irgend eine Autorität, ja von allem Einflusse eines jeden andern, als des blos theoretischen Verstandesinteresse sich empfiehlt. Und wohl verdient dieses System auch darum vornehmlich unsre besondre Aufmerksamkeit, weil es das erste, in seiner Art vollendete System des eigentlichen, strengen Pantheismus ist, welches in der gesammten Geschichte

der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν Epoche, und gewiſſermaßen zugleich den Uebergang von der alten zu der neuern pantheiſtiſchen Speculation macht. Denn der Urheber dieſes Syſtems hatte mit ſeinen, theils aus dem Studium der Alten ſich angeeigneten, theils auf dem Wege der Betrachtung der Natur und Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes gefundenen Ideen und Anſichten von der Einheit und Unendlichkeit des Weltalls, die groſſen und wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten, deren Entdeckung unſre neuere mathematiſche Naturwiſſenſchaft dem Kopernikaniſchen Weltſyſteme verdankt, in Verbindung gebracht, und durch Erweiterung und wiſſenſchaftliche Begründung dieſer neuentdeckten Wahrheiten, denſelben ein erhöhtes Intereſſe zu verſchaffen geſucht. — Als ein neues Moment, wodurch Bruno's Philoſophie ihr Intereſſe erhält, giebt unſer Tennemann auch noch dieſes an, daß wir bei ihr den Idealismus der neueſten Schule nicht nur im Keime, ſondern auch faſt vollſtändig ausgebildet wieder finden, und daß wir daher das Bruno'ſche Syſtem des Pantheismus als den Vorläufer der Philoſophie des Abſoluten anſehen können. — In dem Geſpräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, hatte ſelbſt der Urheber der neuen, zu einem Syſtem der abſoluten Identität ausgebildeten, Philoſophie des Abſoluten, die Lehre, welche mit Bruno das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, nur für eine von den vier Hauptformen erklärt, in welchen ſich die Eine und dieſelbe Idee des Abſoluten, als des All-Einen, ausgeſprochen habe.

Wie, und in wie weit nun aber ein, zur Form des Materialismus in einer gewiſſen Bedeutung und Beziehung, durch Erhebung der Materie zum Range des ewigen und göttlichen Princips, ſich geſtaltender Pantheismus, wie der Bruno'ſche, auch überhaupt eine idealiſtiſche Seite haben, die Geſtalt des Idealismus annehmen, und in dieſer Form insbeſondre auch den Keim des Idealismus der neueſten Schulen in ſei-

auch nicht entgehen kann. Wie nämlich die Form der Kunſt, zur Form der Materie ſich verhält: ſo verhält ſich unter der gehörigen Einſchränkung, auch die Form der Natur, zu der Materie der Natur. An den unzähligen Verwandlungen, welche gleich der Kunſt, auch die Natur mit einer und derſelben Materie vornimmt, erkennen wir etwas, welches ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, und an ſich immer eines und daſſelbe bleibt. Und hieraus folgt denn, daß dieſes, unter allen Verwandlungen immer ſich gleich bleibende Subject, weder Körper ſeyn, noch zu dem gehören kann, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über. Dieſe allgemeine Grundmaterie der Natur kann darum auch als das unkörperliche und qualitätenloſe, bei aller Verwandlung ſich immer gleich bleibende Subject, nicht körperlich oder ſinnlich dargethan werden. Wenn nämlich der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper iſt, vorausſetzt; dieſe alſo der Natur nach dem körperlichen Daſeyn vorhergeht: ſo iſt nicht einzuſehen, was die Materie mit denen Subſtanzen, welche man unkörperlich nennt, ſo ganz unverträglich machen ſollte. Mit der Potenzirung des Begriffs von der Materie bis zur Idee eines einfachen Grundweſens, in welchem alle Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden, war nun bereits ein Grundgegenſatz aufgehoben; — die Duplicität eines beſondern Subjects des Sinnlichen und des Intelligiblen, welche beide auf die Einheit und Identität Eines materiellen Grundweſens und Princips zurückgeführt wurden.

Nur Ein Grundweſen alſo; — Eine Grundmaterie nur, welche als das gemeinſame Subject und Subſtrat der unkörperlichen intelligiblen, wie der ſinnlichen, körperlichen Dinge anzuerkennen, und als die erſte und allgemeine Materie, von der Materie der zweiten Gattung, als dem Subjecte allein der natürlichen veränderlichen, d. i. der körperlichen Dinge, wohl zu unterſcheiden iſt.

tät sey; — von dieser zweiten Seite dieselbe Idee ins Licht zu stellen, ist vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabile seu de Universo et mundis. — In dem schon gedachten Aufsatze: Ueber einige seltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülledorn von unserm Pantheisten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker sey ergriffen gewesen, als Er. Diese Idee eben habe ihn bei dem Versuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieser Aufgabe ein Genüge zu leisten, sehen wir unsern absoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Bestreben begriffen, alle Gegensätze aufzuheben, und zu zeigen, wie sie alle in der Einheit des ersten Princips sich auflösen und in demselben durchdringen.

Der erste Gegensatz, welcher der Betrachtung des speculativen Denkers sich darbietet, ist der Gegensatz von Materie und Form. — Es scheint nothwendig, erinnert derselbe, zwei Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen ist, zu bestimmen; des andern sich bestimmen zu lassen.

Was nun die materielle Substanz oder die Materie der Natur betrifft: so ist dieselbe, als das der Form entgegengesetzte und von derselben abgesonderte, für sich betrachtete Subject, ein formloser, einziger und einfacher Gegenstand, dem die Natur alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. — Eine solche formlose Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

ner beinah vollständigen Ausbildung in sich enthalten könne, darüber soll uns die Darstellung der Weltansicht, wie Bruno dieselbe aus den Grundbegriffen und Grundsätzen seiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips sich entwickelt, nun bald mehr Aufschluß gewähren.

Wir stellen uns in den Mittelpunct des Bruno'schen Systems, von wo aus wir den Ideengang des speculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheistischen Grundbegriffs leicht und sicher verfolgen, und das Ganze vollständig übersehen können, wenn wir sogleich die beiden Hauptseiten hervorziehen, von welchen Bruno jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von diesen beiden Seiten gefaßten, Begriffe seine pantheistische Naturphilosophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der Natur, und einer Natur, die nicht außer Gott ist, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der ersten Grundvoraussetzung ausgehend, faßt Bruno dieselbe Idee unter zwei Gesichtspuncten auf, aus denen er sie sodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Universum von Seiten seiner absoluten Einheit, und von Seiten seiner absoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt sonach die Ausführung des großen pantheistischen Thema's bei Bruno in zwei Haupttheile, entsprechend den beiden Hauptsätzen:

Alles ist ein alleiniges Wesen; und dieses alleinige Wesen ist zugleich Alles. — Von der ersten Seite finden wir den pantheistischen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem schon erwähnten Buche della causa, principio et Uno, von welchem uns Jacobi den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieses, unter dem Gesichtspuncte der absoluten Einheit zu fassende Universum, auch zugleich Alles, d. i. die absolute Unendlichkeit oder To-

Denn zuerſt werden alle Gegenſätze aufgehoben in Beziehung auf das materielle Princip, ſo fern alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge vorgeſtellt wird, als geformt und gebildet aus einerlei Stoffe, der erſten allgemeinen, einfachen und untheilbaren Materie, welche, als das gemeinſame Subject und Subſtrat derſelben, den intelligiblen ſowohl als den ſinnlichen Dingen zum Grunde liegt. Es werden ſodann auch von Seiten des formalen Princips die Gegenſätze aufgehoben durch Zurückführung der vielen und mannigfaltigen, zufälligen und äußern Formen auf eine nothwendige, ewige und erſte, welche die wahrhafte Form und Quelle aller dieſer beſondern Formen, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern, den Dingen inwohnenden Kräfte fließt. Und endlich wird auch noch der, Anfangs nur als problematiſch angenommene, Gegenſatz zwiſchen dem materiellen und dem formellen Princip ſelber aufgehoben, indem in dieſem Syſtem der abſoluten Identität das materielle Princip auch zugleich als Potenz betrachtet, und nun dargethan wird, daß die Materie, in dieſer Qualität der Potenz betrachtet, nicht jenes prope nihil ſey, wozu einige Philoſophen ſie haben machen wollen; nicht ein reines leeres, nackendes Vermögen, als ein blos paſſives Weſen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That, ſondern durch ihr, mit dem paſſiven unzertrennlich verbundenes wirkſames Vermögen, alle Formen aus ſich ſelbſt hervorbringe.

Und ſo führt uns demnach allerdings dieſe abſolute Identitätslehre zuletzt zu dem Reſultate, daß der Subſtanz nach alles Eins ſey; nachdem im Begriffe der Subſtanz theils von allem Unterſchiede des Körperlichen und des Unkörperlichen war abſtrahirt, theils das paſſive mit dem activen Vermögen deſſelben — das Leiden und die thätige Kraft und Wirkſamkeit — durch ein unzertrennliches Band zur Einheit und Identität Eines Princips — des abſolut erſten und vollkommenen — war verknüpft worden. Um dieſe Einheit und

kann nämlich das Princip, welches Materie heißt, auf zweierlei Weise betrachtet werden: als Potenz oder Vermögen, und als Subject. — Das Vermögen wird in ein actives und ein passives eingetheilt. Beide modi der Potenz beziehen sich aber so ausdrücklich auf einander, daß der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben übrig bleiben. Denn wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe; so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da, ehe sie da wären. —

Und hieraus erhellt also, daß Materie nicht ohne Form, wie diese nicht ohne jene seyn kann; daß sonach das materiale und das formale Princip, oder die erste, allgemeine Materie, und die erste allgemeine Form, ihrer Verschiedenheit ohngeachtet, unzertrennlich vereiniget sind. Vereiniget nämlich sind sie in dem einen Wesen, dem ersten und vollkommensten Princip, in welchem thätige Kraft und Potenz, d. i. das active und das passive Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit, ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins sind; so daß dieses Princip alles Daseyn in sich faßt; das mögliche und das wirkliche, jenes, sofern es alles seyn kann, dieses, sofern es Alles ist. Dies nun aber, daß hiernach das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise weder mehr formal noch mehr material ist, führt am Ende zu der Erkenntniß: daß der Substanz nach alles Eins sey.

Wirklich ist mit der Vereinigung des materialen und des formalen Princips zur Einheit und Identität eines einzigen, beide in sich fassenden Grundprincips, der letzte, entscheidende Schritt zu dieser Einsicht gethan.

Denn zuerſt werden alle Gegenſätze aufgehoben in Beziehung auf das materielle Princip, ſo fern alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge vorgeſtellt wird, als geformt und gebildet aus einerlei Stoffe, der erſten allgemeinen, einfachen und untheilbaren Materie, welche, als das gemeinſame Subject und Subſtrat derſelben, den intelligiblen ſowohl als den ſinnlichen Dingen zum Grunde liegt. Es werden ſodann auch von Seiten des formalen Princips die Gegenſätze aufgehoben durch Zurückführung der vielen und mannigfaltigen, zufälligen und äußern Formen auf eine nothwendige, ewige und erſte, welche die wahrhafte Form und Quelle aller dieſer beſondern Formen, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern, den Dingen inwohnenden Kräfte fließt. Und endlich wird auch noch der, Anfangs nur als problematiſch angenommene, Gegenſatz zwiſchen dem materiellen und dem formellen Princip ſelber aufgehoben, indem in dieſem Syſtem der abſoluten Identität das materielle Princip auch zugleich als Potenz betrachtet, und nun dargethan wird, daß die Materie, in dieſer Qualität der Potenz betrachtet, nicht jenes prope nihil ſey, wozu einige Philoſophen ſie haben machen wollen; nicht ein reines leeres, nackendes Vermögen, als ein blos paſſives Weſen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That, ſondern durch ihr, mit dem paſſiven unzertrennlich verbundenes wirkſames Vermögen, alle Formen aus ſich ſelbſt hervorbringe.

Und ſo führt uns demnach allerdings dieſe abſolute Identitätslehre zuletzt zu dem Reſultate, daß der Subſtanz nach alles Eins ſey; nachdem im Begriffe der Subſtanz theils von allem Unterſchiede des Körperlichen und des Unkörperlichen war abſtrahirt, theils das paſſive mit dem activen Vermögen deſſelben — das Leiden und die thätige Kraft und Wirkſamkeit — durch ein unzertrennliches Band zur Einheit und Identität Eines Princips — des abſolut erſten und vollkommenen — war verknüpft worden. Um dieſe Einheit und

Identität, wonach in Beziehung auf das erste, vollkommene Princip — das Absolute — alle Gegensätze verschwinden, von allen Seiten zur Vollständigkeit zu bringen und in ihrer Vollendung darzustellen, mußte nun auch insbesondre noch in bestimmter Beziehung auf das dynamische Princip, die Weltseele, die Einsicht in die Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endursache, gewonnen werden.

Was zuvörderst die wirkende (efficiente) Ursache betrifft, so weiß der Identitätslehrer von keinem andern, allgemein und wirklich thätigen, d. i. physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt, von welcher Alles erfüllt ist, und die sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge verhält, wie die denkende Kraft des Menschen zu der Hervorbringung der Begriffe. In diesem allgemeinen Verstande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervor zu bringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, einem innerlichen Künstler gleichend, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde früher schon vorhanden (auf gewisse Weise also schon präformirt) seyn. Ist aber dieses, so können Form und wirkende Ursache nicht als zwei, von einander eigentlich verschiedene Dinge, sie müssen vielmehr gewissermaßen als dieselben angesehen werden. Jene, die Form, ist auch Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache, von welcher sich die efficiente Ursache darin nur unterscheidet, daß sie den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. — Wie nun hiernach mit der wirkenden oder efficienten Ursache die formale unzertrennlich verknüpft ist, so auch diese wiederum mit der Endursache, oder dem idealen Grunde, der von ihr, der formalen Ursache, nicht wohl getrennt werden kann. Denn jede Handlung, welche absichtlich geschieht,

tzt eine Vorstellung von einem Gegenstande voraus, vorauf sie sich bezieht. Dieser Gegenstand ist aber nichts nders, als die Form der Sache, die zu Stande kom- nen soll. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universums, welche darin besteht, daß in den ver- chiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirk- chen Daseyn gelangen; ein Zweck, in welchem sich der Verstand so sehr gefällt und ergötzt, daß er nicht müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu wecken.

Aus der Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endursache, erhellet ferner auch, daß, so wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in dem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbe in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde. — Diese behauptete Identität der wirkenden und formellen Ursache führt nun aber nothwendig zugleich zur Untersuchung der Frage: Wie ist möglich sey, daß ein und dasselbe Wesen, nämlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äußerlicher Grund, d. i. in der Sprache dieses Systems der absoluten Identität wirkende und formelle Ursache, oder Princip und Ursache seyn könne. — Zu Auflösung dieser Aufgabe bedient sich der absolute Iden- titätslehrer einer sinnreichen Vergleichung der Weltseele mit einem Bootsmanne im Verhältnisse zu seinem Schiffe. Wie nämlich ein Bootsmann in seinem Schiffe, sagt er, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Boots- mann, in sofern er mit seinem Schiffe einerlei Bewe- gung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber, in sofern er diese Be- wegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiede- nes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Welt- seele. In sofern sie das Universum durchströmt, nur ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich als den formellen Theil des Universums, betrachten. In sofern

sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet und ihre wechselnden Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Die Betrachtung der Weltseele, als des innerlichen, formellen Theils des Weltalls, gewährt die Ansicht der Welt als eines durch und durch lebendigen Wesens; da wir uns überhaupt nichts ohne Form, und keine Form denken können, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, weil die Seele eines jeden Dinges eben seine Form ist, folgt noch keineswegs, daß alles, was ist, eine thierische Natur, oder ein lebendiges Wesen sey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen. Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genusse des Lebens und der Anwendung der Seele. Und wenn hiernach also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wiederfindet, und nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Während allein nur die äußerlichen zufälligen Formen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind, nicht Substanzen, sondern nur Beschaffenheiten und Umstände derselben, dem Wandel und dem Untergange unterworfen sind, ist es dieser ewige, in allem Wechsel und Wandel beharrende Geist, welcher als der Verstand, als die Seele und das Leben des Weltalls alles durchdringt mit seiner innerlichen, weder an noch außer der Materie geschäftigen, sondern durchaus nur von innen thätigen Bildungskraft; in Allem also auch vorhanden ist, alle Materie bewegt, ihren Schooß erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden, sondern diese wird vielmehr von jener beherrscht.

Durch die auf diesem Wege versuchte Aufhebung aller Gegensätze, und die Zurückführung derselben auf Identität, war demnach die Einsicht in die Einheit aller Dinge, ihrem Wesen und Princip, der Materie wie der Form nach, zur Vollendung gebracht, und das Resultat herbeigeführt: daß der Substanz nach alles Eins sey. —

Auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt, beruht nach dem Ausspruche des, von der Idee dieser Einheit begeisterten speculativen Denkers, auch das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seeligkeit. Wir ergötzen uns, erinnert derselbe, an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? — Jemehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dies Eine faßt, der faßt alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist.

Des unendlichen Wesens; — denn dies Eine Wesen ist eben auch das unendliche Wesen. — Das ist nun die andere Seite, von welcher unser Pantheist die Idee der Identität des göttlichen und natürlichen Princips, oder Gottes und der Welt faßt, und mit eben demselben lebendigen Interesse ins Licht zu setzen sich bemüht.

Auf den ersten Anblick zwar scheint der Begriff der Unendlichkeit und Unbegränztheit mit der Idee von Einheit zu streiten. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn weit entfernt, daß die Idee der Unendlichkeit mit der Idee der Einheit sich nicht vertragen sollte, stehen vielmehr beide Ideen in dem vollkommensten Einklange, und setzen sich gegenseitig einander voraus. Es kann nämlich die Welt nicht Eins seyn, wenn sie nicht Alles ist; und dieses All kann ohne Widerspruch nicht begränzt gedacht werden, weder dem Raume, noch der Anzahl der Theile nach.

Die Erkenntniß des nothwendigen und unzertrennlichen Bandes der Einheit und der Unendlichkeit ist die Grundlage, auf welche Bruno seine Ansicht von der Unendlichkeit des Weltalls stützt, und die er von allen Seiten, durch Beweisgründe verschiedener Art zu befestigen, und insbesondre auch gegen des Aristoteles entgegengesetzte Meinung zu rechtfertigen sich bemüht.

Um den menschlichen Verstand zuvor in die Stimmung zu versetzen, die seinem Nachdenken die Richtung auf das Unendliche geben, und ihn geschickt und geneigt machen soll, seinen Blick, über das Endliche und Begränzte hinaus, zum Unendlichen und Unbegränzten zu erheben, geht unser metaphysischer Denker erst aus von anthropologischen Betrachtungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Obgleich dem Menschen, bemerkt der anthropologische Beobachter, als einem, aus Geist und Körper bestehenden Wesen, einem Mittelwesen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit steht, und also beiden Welten, der Verstandes- und der Sinnenwelt angehört, in Beziehung auf diese seine zwiefache Natur, auch zwei entgegengesetzte Ziele vorgesteckt sind: Vollkommenheit des Geistes, und Vollkommenheit des Körpers: so ist sein vornehmstes, ja eigentliches Ziel — seine wahre Bestimmung, — doch die geistige. Des Geistes Ziel ist aber kein anderes und kein geringeres, als zu erreichen das höchste Wahre für den Verstand, und das höchste Gute für den Willen. Davon zeugt

ie Unersättlichkeit des menschlichen Verstandes und Be-
ehrungsvermögens, deren Streben in jeder Rücksicht
uf das Unendliche und Vollkommene gerichtet ist, und
urch nichts Beschränktes und Unvollkommenes befrie-
iget wird. Unbegränzt ist schon des Menschen Sinn;
enn wohin er auch gehe, wie weit er auch reiche, und
o er auch seinen Standpunct nehmen möge; überall
ndet er sich im Mittelpuncte des Horizonts. Unbe-
ränzt ist ferner seine Einbildungskraft und sein Ver-
and, die über jede gegebene Größe im Raume und der
eit, in Maaß und Zahl, hinausgehen. Und wie des
lenschen Sinn, Einbildungskraft und forschende Ver-
unft; so ist auch sein Wünschen und Hoffen, sein
ehnen und Verlangen, auf die Unendlichkeit gerichtet.

Und dieses Streben des Geistes nach Vollendung
auch nicht leer, nicht vergeblich und zwecklos. Denn
liegt die Unendlichkeit auch als Gegenstand seines
trebens vor ihm; es breitet sich vor ihm die große,
llgemeine Natur in ihrer Herrlichkeit aus, und verheißt
m Genüge. Und darum ist der Mensch auch berufen,
ch mit der Erforschung des großen Ganzen, des All,
beschäftigen, dessen Unendlichkeit ihm überall begegnen
ird, wohin er seinen, auf dasselbe gerichteten, Blick
ch wenden möge. Denn wo sehen und ahnden wir
cht Spuren und Abbildungen der Unendlichkeit? —
nsre Einbildungskraft, unser Verstand, häuft Zahlen
f Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gat-
ngen. Unsre Sinne finden sich nirgends begränzt,
berall im Mittelpuncte: unsre Vernunft sehnt sich im-
er nach Mehrerem, ist immer unbefriedigt.

Nehmen wir ferner die Vollkommenheit der Welt
: so müssen wir auch die Unendlichkeit derselben aner-
nnen, da diese aus jener herzuleiten ist. Denn nur
s ist recht vollkommen, was durch keine Wirkung,
raft und Vorstellung begränzt ist, sondern dies alles
lbst begränzt. Vollkommen ist daher das Universum,
icht, in sofern als es Grenzen hat, aus bestimmten
ahlen und Theilen besteht; sondern weil Alles; Reihe,

Ordnung, Zahl, Theile, in ihm enthalten ist. Wo unzählige Vollkommenheiten enthalten sind, und wessen Kraft durch nichts gehindert wird; was aller Formen Form, aller Materien Materie ist, wo alles Gute in Eins zusammentrifft: das ist vollkommen. Und dies ist das Unendliche.

Wie könnte endlich Gott, als das unendliche Wesen, etwas Endliches hervorbringen, wie seine unendliche Kraft auf eine endliche Weise wirken. Die unendliche Kraft, wenn sie weder durch sich, noch durch etwas anderes beschränkt wird, handelt nach der Nothwendigkeit ihres Wesens. Was also Gott hervorbringt, muß unendlich seyn, weil er es nach der Nothwendigkeit seines (unendlichen) Wesens wirkt, welche Nothwendigkeit bei ihm mit Freiheit Eins und identisch ist. Und hätte der, welcher Unendlichkeiten schaffen konnte, nur etwas Endliches gemacht: so wären selbst schwache Sterbliche mehr Ehre werth, die sich nie mit dem begnügen, was ihnen gegeben ist, sondern ins Unendliche fortstreben. Die Gottheit wäre neidisch, und ihre Güte beschränkt. Nur im Unendlichen konnte sich Gott unendliche Ehre und Anbetung bereiten. Gott ist demnach unendlich im Unendlichen, allenhalben, in Allem; nicht über, nicht außerhalb, sondern allgegenwärtig; so wie das Wesen nicht außer oder über den Dingen, die Natur nicht außer dem Natürlichen, die Güte nicht außer dem Guten ist. Der Sitz Gottes ist der ganze unermeßliche Himmel; Gott ist die Erfüllung des leeren Raumes, der Vater des Lichts, der Unaussprechliche.

Diese von ihren beiden Seiten, der Einheit und der Unendlichkeit, vollständig gefaßte Idee des Gottgleichen, und mit Gott identischen absoluten All, gewährt nun eine Ansicht von demselben, wie sie uns Bruno, ihren wesentlichen Grundzügen nach in dem Werke: della caussa, principio et Uno auf folgende Weise beschreibt:

„So ist das Universum Eins unendlich, un-

ewegli ch. Es giebt nur Eine abſolute Möglichkeit, r Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt r Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das ing; Eins das Weſen. Eins das Größte und Beſte, deſſen Weſen es gehört, nicht gefaßt werden zu kön=n, und weder Ende noch Grenze, noch irgend eine ßte Beſtimmung zu haben. Es iſt alſo unendlich und ermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort nn es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vor=nden iſt. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daſeyn in eigenes Daſeyn iſt. Es kann nicht untergehen, weil chts iſt, worin es übergehen könnte. Es kann weder achſen noch abnehmen, weil ſich das Unendliche, zu m keine Verhältniſſe paſſen, ſo wenig vermindern als rmehren läßt. Es iſt keinem Wechſel unterworfen; eder von außen, da ihm nichts äußerlich iſt; noch n innen, weil es alles, was es ſeyn kann, zugleich d auf Einmal iſt. Seine Harmonie iſt die ewige armonie und die Einheit ſelbſt. Es iſt nicht Materie, eil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. s iſt nicht Form und ertheilt keine Form oder Geſtalt, eil es ſelbſt Jedes und das Geſammte, Eins und Al=s iſt. Es kann weder gemeſſen, noch zum Maaß nommen werden. Es faßt und umfaßt ſich ſelbſt cht, weil es nicht größer iſt als es ſelbſt. Es wird cht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner iſt als ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht und kann nicht ver=ichen werden, weil es nicht eins und ein anders, ſon=rn Eins und daſſelbe iſt.

Da es Eins und daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, ſo hat es auch nicht heile und andere Theile; und weil es nicht Theile und dere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es auf gleiche Weiſe das Geſammte und ein Jedes, lles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; orm und dennoch keine Form; Materie und dennoch ine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine

Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunct; oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sei der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen.

gehören zu Einem Daseyn, nur nicht auf dieselbe
. Das Universum aber begreift nicht allein alles
n, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich;
alles, was seyn kann, in der That, zugleich, voll-
en, und auf eine schlechterdings einfache Weise.
die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und
ltniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung,
und andern Modificationen der Substanz, welche
ch immer dieselbe bleibt. In diesem Ver-
sagt Salomo, es geschehe nichts neues
r der Sonne. Alles ist Eitelkeit, außer dem
änderlichen, allgegenwärtigen Einzigen; seine Sub-
ist die einzige Substanz; alles außer Ihm ist
ts."

Wenn nun aber, dieser Ansicht zufolge, das Uni-
n Eins ist, woher dann das Uneine; — woher die
eit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge? —
s es unendlich ist, woher das Endliche? Und welche
ndtniß hat es überhaupt mit dem Verhältnisse der
hen Existenz zu dem unendlichen und absoluten,
gleichen All? — Ueber diesen schwierigen und wich-
Punct müssen wir das System des Bruno's
Pantheismus noch zur Rechenschaft fordern, und
en, welche Auskunft uns dasselbe hierüber giebt.
s wichtiger kann wohl, behaupten wir mit dem ab-
n Identitätslehrer unserer neuesten Philosophie, mit
elling, keine Untersuchung gedacht werden, als
ber das Verhältniß der endlichen Existenz zum Un-
hen, oder zu Gott.

Das hat ohne Zweifel auch Bruno erkannt, zu
) aber auch die Schwierigkeit gefühlt, die mit einer
digenden Lösung jener Aufgabe verbunden ist. Den
t der Vereinigung zu finden, das ist ihm näm-
nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein
gegengesetztes zu entwickeln, dies erklärt er für das
tliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Hat er
nun dieses eigentliche und tiefste Geheimniß ent-
; — uns eine durchaus klare und bestimmte, und

auch genügende Antwort auf die gedachte Frage gegeben? — Bei allen Vorzügen, welche Tennemann dem System vor vielen andern seiner Art zugesteht, dessen Urheber er die Gerechtigkeit widerfahren läßt, den Pantheismus mit originellem Geiste aufgefaßt und dargestellt zu haben, vermißt der kritische Historiograph gerade in Ansehung des gedachten wichtigen Punctes die genügende Klarheit und Bestimmtheit. Denn obschon derselbe unserm Pantheisten einerseits das zum Lobe anrechnet, daß er das Eigenthümliche des Eleatischen und Neuplatonischen Systems vereiniget habe, mit Vermeidung der strengen Entgegensetzung des sinnlichen Vorstellungsvermögens und des Verstandes in dem ersten, und der excentrischen Erdichtungen übersinnlicher Wesen in dem andern, und also auch mit Uebergehung aller Schwärmerei über die Emanationen und Erzeugungen außer und über der Welt: so findet er doch andererseits an dem System das eben zu tadeln, daß darin das Ver-

, was sie seyn kann, in der That und auf Ein-
ollkommen und auf eine schlechterdings einfache
st; und weil sie alle Materie nebst der ewigen,
derlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich
Diesem absoluten All setzt unser Pantheist die
:nwelt entgegen, als eine Welt des Endlichen
Erscheinung, in welcher kein Theil alles ist, was
kann. Dieses, aus lauter solchen Theilen, lau-
:lnen veränderlichen, endlichen Wesen bestehende,
verhält sich nun zu dem absoluten Universum,
natura naturata zur natura naturans, und wie
vollkommenes Abbild zu seinem vollkommenen
. Denn diese Erscheinungswelt ist gleichsam nur
atten, der aber doch keineswegs für ein bloßes,
lichts anzusehen ist, dem nichts Reelles zu Grunde
ondern eben ein Schatten von dem Bilde des er-
:incips, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit
elnen endlichen Wesen erzeugt, indem es seine
:it entwickelt. Dadurch aber, daß das erste
) zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlich-
n einzelnen Dingen hervorbringt, nimmt es doch
) selbst keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß
ondern bleibt Eins und untheilbar in allen Din-
Die Sinnenwelt, als die Welt der einzelnen end-
Dinge, ist darum auch als das explizite Welt-
betrachten, weil in demselben die einfache Hand-
es Princips, welche in ihm selber eingewickelt
ngetrennt ist, in den einzelnen Dingen entwickelt,
it und vervielfältiget erscheint. In dieser Erschei-
welt offenbart sich sonach das absolute Universum,
ie unerzeugte Natur (natura naturans) in ihren
ckelungen von Moment zu Moment, ihren beson-
Theilen, Beschaffenheiten und einzelnen Wesen;
upt in ihrer Aeußerlichkeit. Denn alles,
vir in der Sinnenwelt an den Körpern in An-
, ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und
Beschaffenheiten Verschiedenes annehmen, ist nichts
ußere Gestalt einer und eben derselben Sub-

ſtanz; — eine veränderliche Erſcheinung des unveränderlichen ewigen Weſens, in welchem alle Geſtalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unſichtbaren Glieder, durch deren Entwickelung keine andre neue Subſtanz hervorgebracht, ſondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen geſtellt wird. Nach Bruno's Anſicht beruht demnach alles, was die Verſchiedenheit der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, auf Zuſammenſetzung, Figur und andern Modificationen der Einen und einzigen, ewigen und unveränderlichen, allgegenwärtigen Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. Und darum iſt auch alles, was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört, was durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn, ſondern es gehört nur zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des Weſens, welches in ſich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele — überhaupt das allein Wahre und Gute iſt.

Dieſer Anſicht zufolge iſt ſonach das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen oder zu Gott kein anderes, als das Verhältniß mannigfaltiger und wechſelnder Beſchaffenheiten und Zuſtände zu der einen und einfachen, an ſich untheilbaren Subſtanz, in welcher, als dem Einen Princip alles Daſeyns, auch alle Weiſen (modi) des Daſeyns der verſchiedenen, ſich einander aufhebenden wirklichen Dinge gegründet ſind. Denn ſo wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daſeyns iſt; und wie die Mannigfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denſelben Sinn zu dieſem Einen Sinne ſich verhält, ſo auch die Mannigfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects zu dieſem Subjecte. Durch Wahrnehmung der einzelnen Dinge und ihrer Verhältniſſe zu einander, z. B. durch Wahrnehmung eines Menſchen nehmen wir daher auch nicht eine beſondre Subſtanz, ſondern nur die Sub-

stanz im Besondern wahr; d. i. in einer ihrer äußerlichen, zufälligen und wechselnden Beschaffenheiten, und in einem ihrer vorübergehenden Zustände. Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen, mannigfaltigen und veränderlichen Dinge zu dem Einen und einfachen Princip ihres Daseyns, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist, begnügt sich indessen unser Pantheist noch nicht; er will uns auch, nach dem Beispiele ähnlicher Versuche seiner Vorgänger unter den Lehrern des Pantheismus, die bestimmte Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen erklären und begreiflich machen. Er führt zu diesem Behuf zwei verschiedene Hauptvorstellungsarten an, durch die man das große und schwierige Problem zu lösen gedachte; die arithmetische und die geometrische. Nach der erstern Vorstellungsart betrachtete man die besondern Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen: nach der letztern wollten Andere lieber das substanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Bei der Wahl zwischen beiden Vorstellungsarten entscheidet sich Bruno für die erstere, als für die reinere und bessere, der Pythagoräischen Schule angehörige Ansicht. Weil nämlich Maaß ohne Zahl sich nicht denken läßt, und Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen, nicht diese also jenen, sondern jene diesen, Einheit und Zahl, nämlich dem Punct und den Figuren, zum Grunde liegen, wofern man anders nicht behaupten wolle, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze: so seyen auch die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist.

In dem Buche de Monade, Numero et Figura etc., welches uns Fülleborn als einen Versuch charakterisirt, die ganze Natur, und ihre Kräfte und Wirkungen,

die animalische, intellectuelle und moralische Welt, tabellarisch in Zahlen und Figuren, als einen magisch-geometrischen orbis pictus darzustellen, macht Bruno auch wirklich von den arithmetischen Begriffen Gebrauch, unter deren Anleitung er, nach dem Muster der Neupythagoräer, eine Theorie vom Urprincipe in Zahlenbegriffen und in der arithmetischen Terminologie entwickelt. Diese Theorie sollte es begreiflich machen, wie aus dem einfachen, zugleich das unendliche All darstellenden Urprincipe, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgehe. Es wird in dieser Theorie das Urprincip gefaßt unter dem Begriffe der Monas, welche, als die Ureinheit, das ganze Wesen aller Dinge, der Grund aller Zahlenverhältnisse ist. Ihr ist entgegengesetzt die Dyas, als das Princip der Unterscheidung und Mehrheit im Wesen der Dinge. Und wie die Dyas das Princip aller Scheidung: so ist die Trias das Princip aller Zusammensetzung: denn in ihr werden die, durch die Dyas Geschiedenen und sich Entgegengesetzten, wieder zu einem Ganzen verknüpft. Also Thesis, Antithesis und Synthesis, gesetzt, als die drei Principien der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge; das erste, als das prius κατ' ἐξοχήν, oder als die Ureinheit, welche dem zweiten, wie dieses hinwiederum dem dritten, der Bedingung nach, vorhergeht, und von demselben vorausgesetzt wird. Durch die Tetras wird nun aber erst die vollendete Existenz der Dinge im Raume und in der Zeit, nach ihrem Thun und Leiden begründet. Und so geht es in der Reihe der weitern Bestimmungen fort bis zur Dekas, welche endlich die Zahl aller einfachen Principien schließt und sie zugleich in sich befaßt.

Durch ein solches combinatorisches Spiel mit arithmetischen Begriffen in neuplatonischer und kabbalistischer Manier sollte das zur klaren und genügenden Einsicht gebracht seyn, worin Bruno selbst das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst setzt; nämlich aus dem, in der Ureinheit des ersten Princips gefundenen, höchsten Vereinigungs- und Indifferenzpuncte, als der,

alle Gegensätze erhabenen, und sie alle in Einheit
Wahrheit auflösenden absoluten Identität, auch
Entgegengesetzte entwickelt, aus der Einheit also
Vielheit, aus der Indifferenz die Differenz und die
nigfaltigkeit der Dinge hergeleitet zu haben. Ver-
ns bietet der absolute Identitätslehrer seinen Scharf-
und seine bilderreiche, fruchtbare Phantasie auf, um
lbe Problem dadurch zu lösen, daß er ein anderes
in dem Buche: de triplici minimo et mensura,
erste Princip als das All-Eine, unter dem Begriffe
Kleinsten, das zugleich das Größte ist, vor-
. Denn was konnte wohl durch alle, in dem ge-
ten Buche gegebene Beschreibungen von diesem Klein-
daß es die Substanz aller Dinge, der Grund von
n, und eben darum von unendlicher Größe sey; daß
m die Monas, der Atom, der Weltgeist, das We-
und die Materie des All ruhe; was konnte — fra-
wir — durch diese und ähnliche Beschreibungen für
klare und genügende Einsicht in das Wie des Ge-
detseyns der einzelnen mannigfaltigen Dinge in dem
n, welches das Kleinste und zugleich Alles, das
zte ist, gewonnen werden? Wenn es nach Bru-
s eigenem ausdrücklichen Geständnisse in seinem We-
doch durch keinen Begriff bestimmbar, — wenn es
, unauflöslich, undurchdringlich, unvermischt und
r Mischung fähig ist: wie mag aus ihm, als dem
lut Einfachen, das Zusammengesetzte hervorgehen, und
mag es sonach der Grund der Zusammensetzung,
nehrung und Verminderung, und dadurch aller Bil-
seyn können! Ist ihm, als dem Kleinsten, Alles
gegensetzt, so ist ja auch nichts ihm völlig Gleiches
anden, das es berühren könnte, damit die zusammen-
te Körperwelt und ihre Solidität durch diese Be-
ung entstehe.

In solche Spielereien mit verworrenen und einan-
sogar widersprechenden, in mancherlei Bilder einge-
ten Begriffen artet demnach die Kunst der Bruno's
höchsten Speculation aus, durch welche das eigent-

liche und tiefste Geheimniß enthüllt werden sollte. Auch wir können daher nicht umhin, das Urtheil Tennemanns zu unterschreiben, welches dieser unbefangene Kritiker über das System des Bruno'schen Pantheismus in den Worten fällt: „Wir können uns zwar bald die Aufgabe seines Denkens verständlich machen, aber die Idee durchaus zu fassen, oder die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Verhältniß der Welt zu Gott entziffert, und das Wesen der Dinge, wäre es auch nur ein Dahinschweben, erforscht sey, dagegen sträubt sich unsre ganze Ueberzeugung." — Daß der geistreiche, und seiner Wahrheitsliebe wegen auch achtungswerthe, speculative Denker auf sein System einen großen Werth setzte, bei dem Bewußtseyn, daß es die Frucht seines selbstthätigen Ringens und Strebens nach Wahrheit sey, und daß er das Ganze als sein Eigenthum ansehen könne, da er, wie Jacobi von ihm rühmt, die Idee der Alten so sich angeeignet, daß er sie gleichsam in Saft und Blut verwandelt, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu seyn, das müssen wir übrigens mit Tennemann ganz natürlich finden. Aber es ist aus den, von dem kritischen Geschichtsforscher angeführten Gründen auch zu erklären, wie sich dem Scharfblicke des speculativen Denkers die schwachen Seiten des Systems verbergen, und wie er sich in der Ueberzeugung von der Wahrheit und Gültigkeit dieses Systems so sehr täuschen und glauben konnte, daß es den ganzen Menschen befriedige; — also den strengsten Forderungen des speculativen Verstandes, wie den Anforderungen des Gewissens und den Aussprüchen des sittlichen Gefühls und religiösen Gemüths ein Genüge leiste. Die Täuschung in Ansehung der Wahrheit des theoretischen und praktischen Werthes und Gehalts des Ganzen erklärt sich allerdings, wie Tennemann bemerkt, aus der Vereinigung des poetischen und philosophischen Geistes, und aus dem lebhaften Interesse, womit er die Hauptidee einmal aufgefaßt hatte. Auch mußten allerdings, wie Tennemann noch hinzusetzt, manche neue Wahrheiten, die er zum Theil als

seine Entdeckungen betrachten konnte, wie z. B. das Kopernikanische Weltsystem, welchem er mathematische Gewißheit gegeben zu haben glaubte und mit seinem metaphysischen Systeme auf das innigste verwebt hatte, so wie die Erhabenheit der Idee und die Einheit des Systems, überdies noch dazu beitragen, seine Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen zu erhalten. — Was war das aber auch im Grunde für eine Ueberzeugung? Welcher Art von Wahrheit konnte, sollte sie denn eigentlich nur gelten? — Hat es Bruno mit einem, in unzweideutigen Worten ausgesprochenen, Geständnisse aufrichtig gemeint, so hat er für sein ganzes speculatives System keine absolute, sondern nur relative, überhaupt eine mehr negative als positive Wahrheit in Anspruch nehmen wollen.

Als unumgängliche Bedingung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Wissenschaft des All, und mithin auch als unerlaßliche Anforderung an den, welcher zu dem Besitz einer solchen Wissenschaft gelangen will, hatte Bruno am Schlusse seines Buches della causa, principio et Uno die Behauptung aufgestellt: „Wer das Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der fasset nichts." Unwidersprechlich hatte also Bruno damit die nothwendige Abhängigkeit der Wahrheit und Realität jeder andern Erkenntniß von der ersten Erkenntniß des absolut ersten Princips, anerkannt.

Fragen wir nun aber weiter nach; ob denn wohl Bruno sich selbst, ja ob er überhaupt dem menschlichen Verstande eine solche Einsicht in das Wesen des ersten Princips zugetraut, wie sie als Bedingung zu Begründung und Ausführung einer Wissenschaft und Theorie des All erfordert wird: so hören wir ihn die skeptische Sprache der Unwissenheit reden. Unserm Verstande, bekennt nämlich der skeptische Philosoph aufrichtig und bescheiden, ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist,

zu fassen; wir begreifen weder, wie Etwas alles seyn kann, noch wie es alles ist. Denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen, auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie beide äußerste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a Te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Und darum kann auch — wie unser Philosoph an einer andern Stelle in demselben Buche seine skeptische Denkart und Stimmung über einen so wichtigen und entscheidenden Punct seiner ganzen pantheistischen Speculation ausspricht — es kann unmöglich das Wesen, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist, durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive, als negative Weise, bezeichnet werden. Aus diesem Grunde haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt. Diese unzweideutigen, skeptischen Aeußerungen lassen es nicht zweifelhaft, welchen Werth und welche Gültigkeit Bruno seinem pantheistischen Systeme in Rücksicht auf Wahrheit und Gewißheit nun zugestanden habe. Es leuchtet ein, daß seine Ueberzeugung nicht für die absolute und positive Wahrheit zu entscheiden sich getraute, sondern sich nur beschränkte auf Anerkennung einer bloß relativen und subjectiven, und überhaupt mehr negativen als positiven Wahrheit, auf deren geringern Werth er selbst, den angeführten Aeußerungen zufolge, sein System herabgesetzt hatte. —

In diesem Puncte ist also unser Pantheist Skeptiker, in Vergleichung mit den Alexandrinischen Neuplatonikern, die auch die erdichtete Annahme eines absoluten Erkenntnißvermögens, einer intel-

tuellen Anschauung in welcher das anschauende
nnen mit dem Erkannten, dem absoluten Seyn, iden-
ist, ihre Ueberzeugung von der objectiven, absolu-
Wahrheit und Realität ihrer Lehren, als eine feste
ße derselben, zu gründen suchten. Zwar gedenkt
Bruno, wie Tennemann bemerkt, zuweilen
r Uebervernunft, die er mens nennt (in der Summa
ninorum Metaphysicorum etc. Art. cognitio).
daß er da, wo diese vermeintliche übernatürliche
ntnißquelle zur Begründung seiner Lehre noth-
ig gewesen wäre, nicht einmal Gebrauch von ihr
t, das beweist allerdings, daß er dieser Quelle
recht getrauet. Auch können die schon erwähnten
rücklichen Aeußerungen über das Unvermögen des
chlichen Verstandes, bis zum Begriffe des aller-
ten Wesens, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke
s Verstandes liegt, sich hinaufzuschwingen, sein
trauen gegen eine absolute, mit ihrem Gegenstande,
Absoluten selber, identische Erkenntniß wohl klar
g an den Tag legen. In Ansehung dieses Punctes
lso Bruno ein skeptischer Pantheist, verglichen
seinem berühmten Nachfolger, dem Spinoza, wel-
mit fester Zuversicht als entschiedener, durchaus
matischer Pantheist auftritt. Denn wenn dieser
one fester Zuversicht von sich selbst das Zeugniß
t: si non optimam tamen veram philoso-
m me invenisse scio; so wollte er damit seine
iedene, über alle Täuschung erhabene Ueberzeugung
der absoluten Wahrheit und Gewißheit seines
ems ausdrücken, welche Ueberzeugung auf der
usetzung beruht, daß die menschliche Vernunft im
einer absoluten Erkenntniß des Absoluten sey,
e sie doch nur der ersten, das Seyn und Wesen
Gegenstandes, der Einen und einzigen absoluten
stanz, ausdrückenden Idee, verdankt. Noch stärker
zuversichtlicher drücken manche unserer neuesten
stisch dogmatischen Pantheisten ihre Ueberzeugung
der absoluten Wahrheit und Gewißheit ihrer Er-

kenntniß des Absoluten aus, wenn sie, nach dem Beispiele eines neuern absoluten Identitätslehrers, Schelling's, versichern: im klaren Wissen und Schauen zu besitzen, was die Urphilosophie im bloßen Glauben zu besitzen wähnt, da sie in das Wesen Gottes so klare und durchdringende Blicke thun können, daß sie vollkommen begreifen, wie alle Dinge in demselben gegründet sind. —

Eine solche allseitige, durchaus vollständige Erkenntniß vom Absoluten hatte doch auch Spinoza selber seiner Vernunft noch nicht zugetraut, da er ja in einem seiner Briefe ganz offenherzig gesteht: er behaupte nicht, Gott durchaus zu erkennen, sondern nur einige Attribute desselben, keineswegs aber alle, auch nicht einmal die meisten; daß jedoch die Unwissenheit in Ansehung der mehrsten Eigenschaften Gottes nicht hindere, von einige derselben eine Kenntniß zu haben. —

Aber weit mehr noch in gewissem Betracht hatte Bruno die Ansprüche des menschlichen Verstandes auf eine Erkenntniß von dem ersten Princip beschränkt, da es, wie er ausdrücklich gesteht, zu dem Wesen dieses Princips, als des absolut Einen, Größten und Besten gehört, nicht gefaßt werden zu können; auch überhaupt unsere ganze Erkenntniß, seiner Ansicht zufolge, nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses ist, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Die nothwendigen und unübersteiglichen Schranken des menschlichen Verstandes anerkennend, konnte und durfte daher auch Bruno auf keine Weise sich anmaaßen, erforschen zu wollen, was das erste Princip seinem innern und absoluten Wesen an sich nach sey. Auch that er dieses nicht; denn er verstieg sich nicht zu höhern Betrachtungen; welche über die Natur hinausgehen, sondern richtete sein ganzes Streben nur auf die zu gewinnende Einsicht in das Verhältniß des ersten Princips zur wirklichen

Natur, als die alles vermögende, alles wirkende und alles in allem seyende Seele der Welt. —

Indem dergestalt der pantheistische Naturphilosoph die Gottheit unter diesem bloßen Verhältnißbegriffe von derselben, als der Weltseele, in die Sphäre der Natur herniederzog, und als die unendliche, productive Kraft der Natur sie darstellte, nahm sein Pantheismus den Charakter eines Systems der Naturvergötterung an, oder der Identification des göttlichen und des natürlichen Princips der Dinge.

Aber darum dürften wir diesen physischen Pantheismus doch keineswegs in Eine Linie stellen mit den Systemen des physischen Pantheismus der griechischen Naturphilosophen aus der Jonischen, Pythagoreischen und Stoischen Schule, welche wir als Systeme des Hylozoismus bezeichnet, und in die Kategorie pantheistischer Systeme von der materialistischen Art gesetzt haben. Zwar scheint Bruno selbst in diese Reihe sich zu stellen, indem er die Materie zum göttlichen Princip macht, oder doch von ihr behauptet, daß der Begriff derselben, als eines passiven Wesens, mit dem Begriffen des höchsten übernatürlichen Princips sich ohne Bedenken vereinigen lasse. — Und wirklich wird auch in dem, von Schelling herausgegebenen, vom göttlichen und natürlichen Princip der Dinge handelnden Gespräche, welchem der Name Bruno vorgesetzt ist, der Pantheismus dieses spekulativen Denkers als diejenige Lehre dargestellt, in welcher die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, in der Form des Materialismus sich ausgesprochen da in dieser Lehre das ewige und göttliche Princip in der Materie erkannt werde. Aber diejenige Person des Gesprächs, welche daselbst die geschichtliche Darstellung der Schicksale dieser Lehre übernommen, unterscheidet auch sehr sorgfältig und bestimmt die verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Materie, welche den verschiedenen Systemen des Materialismus zum Grunde gelegt worden, und fasset in dieser Darstellung

den Begriff der Materie in dem höhern und reinern Sinne, wonach unter Materie weder das bloße Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge darf verstanden, noch weniger Materie mit Körper verwechselt, und das, was seiner Natur nach verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt, am allerwenigsten aber die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie genommen werden. Und dieser höhere und reinere Sinn ist es nun eben, welchen Bruno in den Begriff der Materie gelegt und sich dergestalt über jene niedere Begriffsbestimmungen erhoben und einen höhern Standpunct für die Ausbildung seiner materialistisch-pantheistischen Weltansicht genommen hatte. Denn er steigerte ja und läuterte, wie wir gesehen haben, den Begriff der Materie bis zur Idee eines Grundwesens, welches den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, als der allgemeine Stoff oder das an sich gleiche, schlechthin einfache und untheilbare, unwandelbare und ewige Subject und Substrat, welches die unsinnlichen und die sinnlichen Dinge mit einander gemein haben.

Dieser allgemeinen und ursprünglichen Materie war, als dem bloß leidenden Princip, die Form als das thätige, dynamische Princip entgegen gesetzt und als das allgemeine Princip aller Thätigkeit und alles Lebens, des physischen wie des intellectuellen bestimmt. Da Bruno hiernach dieses dynamische Princip, als das allgemeine Lebensprincip und als die allgemeine und höchste Kraft der Natur, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, anerkannt, und mit dem intellectuellen Princip des Denkens und Erkennens, d. i. dem Geiste, identifizirt, und diesen Geist für die wahrhafte Form aller Dinge und für ihre Kraft erklärt: so ist sein Pantheismus allerdings in diesem Sinne ein Hylozoismus. Denn es wird ja in diesem System mit der Materie, als dem bloß leidenden Subjecte zugleich eine ihr inwohnende ursprüngliche Lebens- und

istéskraft gesetzt, welche alles durchdringt, in allem
alle Materie bewegt und ihrem Schooß erfüllt, sich
elbe aber auch unterwirft, da, wie Bruno erinnert,
geistige Substanz von der materiellen nicht über-
nden werden kann, sondern diese vielmehr von jener
errscht wird. Durch diesen uralten Gegensatz von
terie und Form, welche beide, obgleich verschieden,
noch zur unzertrennlichen Einheit Eines Grundwe-
s und Princips — einer, nach allen ihren Theilen
Geistes-Seelen- und Lebenskraft durchdrungenen
teriellen Substanz — vereinigt sind, und durch die,
diese ursprüngliche Syntheſe des Idealen mit dem
len, oder des Intellectuellen mit dem Materiellen
ründete Ansicht von der Welt, als einem durch und
ch lebendigen Wesen, so daß in allen Dingen die-
lebenvollen Weltganzen Geist, Seele und Leben sich
derfindet, und nach Graden, was Wesen hat, davon
lst ist, schließt sich demnach unser pantheistischer
turphiloſoph an die Systeme des hylozoistischen Pan-
smus der alten griechischen Naturphiloſophen an.
nächste Verwandtschaft zeigt derselbe mit dem hylo-
tischen Pantheismus der Stoischen Naturphiloſophie
cher er sich am meisten annähert von Seiten der
griffsbestimmung des thätigen Princips in der Na-
, als der Einen höchsten Kraft, welche dem Wesen
) dieselbe ist, sie mag als bloße Bewegungs- und
sische Lebenskraft, oder, in ihrer höhern Potenz, als
nkkraft sich darstellen. Aber indem unser neuerer
ozoistischer Pantheist zugleich dem materiellen, als
bject und als Potenz betrachteten, Princip einen
ern Rang anweist, als selbst Platon in seiner
ublik und seinem Timäus gethan hat, den Rang
nlich eines, den unkörperlichen Substanzen in der
ligiblen, und den körperlichen Dingen in der sinn-
n Welt, gemeinschaftlichen Subjects und Substrats,
pft er auch von Seiten des materiellen Princips
) inniger und fester das Band der Vereinigung des
ellectualismus mit dem Materialismus. Aus dieser

Verbindung bildete der originelle speculative Denker ein System der Wechseldurchdringung des Intellectualismus und des Materialismus, in welchem beide zusammen Ein lebendiges Ganzes ausmachten. —

Tennemann nennt Bruno's System: den Vorläufer von der Philosophie des Absoluten. Und wirklich hat auch der Urheber des neuen Systems der absoluten Identität in dem schon angeführten Gespräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, in Bruno's System eine der vier großen und wahren Formen erkannt, in welchen die Eine Idee, als der unzerlegbare Stoff der Philosophie, sich ausgesprochen. Da es jedoch — wie in der Anmerkung zur Darstellung der Brunoschen Lehre vom Universum erinnert wird — dem ältern Identitätslehrer unmöglich geworden, den höchsten Punct der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, darum weil er die Seele und die Form eines Dinges für identisch erklärt: so habe es ihm eben darum auch noch nicht gelingen können, jene Grundidee, gleichsam das eine Metall der Philosophie, welches in allem dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, und dergestalt mit Erhebung über die Beschränktheit aller besondern Formen, das Ziel des höchsten Strebens zu erreichen.

Da Bruno seinen Pantheismus aus den Werken der griechischen Philosophie sich angeeignet: so trägt sein System auch noch ganz das antike Gepräge der griechischen Philosophie, deren pantheistische Speculationen hier nur mit Originalität weiter ausgebildet worden. —

Unter einem ganz andern, von der Brunoschen Speculation in mehr denn Einem Betracht verschiedenen, Charakter tritt der Pantheismus desjenigen tiefer und mit mehr Ruhe und Besonnenheit, auch nach einer ernstern und strengern mathematisch-logischen Methode philosophirenden Denkers auf, dessen System eine wichtige und bedeutende Epoche in der gesammten Geschichte aller pantheistischen Speculation macht; auch darum

weil es das erste pantheistische System ist, wel-
unsrer modernen Philosophie angehört. Wir
n daher auch die Lehre der Immanenz in derjeni-
ollkommneren rationalen Form und Ausbildung,
: sie durch Spinoza erhalten, unter der Kate-
des Pantheismus unsrer neuern realistisch-dogma-
n Metaphysik in der hiernächst folgenden, seiner
ellung gewidmeten, zweiten Abtheilung aufführen.

Zweite Abtheilung.

Pantheismus der neuern realistisch-dogmatischen Metaphysik, als Spinozismus.

In mehr als einem wesentlichen Hauptpuncte un-
idet sich Spinoza's Pantheismus von frühern
von spätern Formen, unter welchen dieselbe Lehre
treten ist. Nicht die äußere Form und Articula-
des Systems, nicht die streng-wissenschaftliche, lo-
: mathematische Methode, und die dadurch beabsich-
Begründung des Systems ist es allein, wodurch
Spinozismus sich auszeichnet; — seine Eigenthüm-
iten betreffen auch den Inhalt und die Sache selbst,
)m eigene Vorstellungsart und Ansicht von Gott,
)em immanenten Urgrunde des Seyns und Wesens
)inge. —

Daß man zu Erklärung des Ursprungs und der
ildung der eigenthümlichen Form, welche die Lehre
ἓν καὶ πᾶν in der Philosophie des Spinoza er-
n, den Schlüssel in derjenigen Philosophie zu suchen
, deren eifriges Studium der Speculation des
rheitsforschers die Richtung auf die höchsten Gegen-
e des Philosophirens gegeben, das haben bereits
)eitgenossen erkannt, welche den Spinozismus für
Fortsetzung und Ausbildung des Cartesianismus

ansahen. Andeutungen des Zusammenhanges zwischen der Philosophie des Spinoza und des Descartes finden sich, wie der Verfasser der trefflichen Schrift über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Professor Sigwart, bemerkt, bereits in der, nach einer neuen (der geometrischen oder synthetischen) Methode versuchten Darstellung der gedachten Philosophie. Aber deutlicher noch und vollständiger offenbart sich dieser Zusammenhang in den übrigen Schriften des Spinoza, vornehmlich in der Ethik und den Briefen. — Daß jedoch aus diesem, nicht zu verkennenden, genauen und vielseitigen Zusammenhange der Systeme beider origineller Selbstdenker ganz und gar nicht auf eine Identität dieser Systeme zu schließen sey, das beweisen auf eine unwidersprechliche Weise die Verschiedenheiten, die in beiden Systemen in Ansehung mehrerer wichtiger und wesentlicher Hauptpuncte anzutreffen sind.

In welchen Verhältnissen der innern Verwandtschaft einerseits, und der wesentlichen Differenz andrerseits, beide Systeme mit einander stehen, darüber finden wir gründliche und befriedigende Aufschlüsse in zwei Abhandlungen, die auf Veranlassung der, von der Berliner Akademie der Wissenschaften aufgegebenen Preisfrage, betreffend den Einfluß der Philosophie des Cartesius auf die des Spinoza, zu gleicher Zeit erschienen sind. Die Verfasser beider Preisschriften (Ritter und Sigwart, ersterer als Verf. der Preisschrift: über die Philosophie des Cartesius und Spinoza, und ihrer gegenseitigen Berührungspuncte; letzterer als Verf. der so eben kurz zuvor erst erwähnten Schrift: über den Zusammenhang des Spinozismus, mit der C. Philosophie) treffen in dem Resultate ihrer Untersuchung über die zusammengestellten und mit einander verglichenen Systeme des Descartes und Spinoza zusammen, daß der Spinozismus im Grunde nichts weiter als ein vollendeter Cartesianismus sey, aus dessen Grundlehren er sich mit Consequenz nicht nur entwickeln konnte, sondern in ge-

em Betracht sogar entwickeln mußte, indem der lei-
de Grundbegriff im Spinozismus aus der
e des Carteſius herüber genommen worden.

Wie bedeutend nun aber und wie vielſeitig der un-
ennbare Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf
es Spinoza auch immer ſeyn möge; — den Grund-
nken ſelber, woraus der letztere ſeine pantheiſtiſche
ltanſicht entwickelte, die Idee von der Immanenz
: Dinge in Gott, als der immanenten Urſache der-
n, konnte Spinoza wohl nicht aus dem Studium
r Philoſophie geſchöpft haben, welche ſich in ihren
en von den Verhältniſſen Gottes zur Welt auf ent-
dene Weiſe zum Theismus bekannte, indem ſie
t als den Schöpfer der Welt, d. h. als einen
der Welt verſchiedenen perſönlichen Urheber
elben durch Verſtand und Willen darſtellte, welcher
Dinge, auch der Subſtanz nach, durch Freiheit her-
gebracht habe. Jenen, dieſer theiſtiſchen Lehre entge-
geſetzten kosmotheiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Grund-
nken der Immanenz, möchte alſo Spinoza wohl
n als ſeine früher bereits gefaßte und gewonnene
ndüberzeugung zu ſeinem Studium der mit Eifer
beſonderer Vorliebe von ihm ergriffenen und ſich
eigneten Philoſophie gebracht haben. Wie er auf
n Gedanken, welcher die Seele und der Mittelpunkt
r Philoſophie war, gekommen, darüber finden ſich
dings, wie auch Tennemann erinnert, wenige
eutungen; und ſelbſt in ſeinen Briefen, wo er mit
n Freunden ſich oft darüber unterhält, hat er uns
ber nicht belehrt. Nur in dem 21ten Briefe an
Oldenburg kommt etwas davon vor. In einem
ern Schreiben (Ep. XIX.) an dieſen gelehrten
nd hatte nämlich Spinoza ſein Vorhaben ge-
ert, das alles erläutern und moderiren oder mil-
(mollire) zu wollen, was in dem theologiſchen
ktat den Leſern anſtößig und mißfällig geweſen

Dieſen Vorſatz billigend, bezeichnet Oldenburg
m Freunde namentlich die Hauptpuncte, welche

einer solchen Erläuterung und Moderirung zu Hebung der Mißverständnisse bedürften. Darunter sey hauptsächlich zu rechnen, was daselbst auf eine zweifelhafte und zweideutige Weise von Gott und der Natur vorgetragen zu seyn schiene; da die meisten dafür hielten, daß beides, Gott und die Natur, von ihm vermischt würde. Die Stelle, welche Oldenburg in Ansehung dieses Punctes gemeint haben mochte, ist wahrscheinlich die, welche sich im 6ten, von den Wundern handelnden Capitel findet, wo unter andern Argumenten gegen die Wunder auch dieses von Spinoza gebraucht wird, daß der, welcher behauptet, Gott thue etwas gegen die Gesetze der Natur, zugleich zu behaupten genöthigt sey: Gott handle seiner Natur zuwider, welches doch höchst ungereimt wäre. Dasselbe könnte leicht, wie er fortfährt, auch daraus dargethan werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht selber, die göttliche Macht aber das allereigentlichste Wesen Gottes sey (ipsissima Dei essentia) — Zu Berichtigung dieser gefaßten Ansicht erklärt sich nun Spinoza darüber auf folgende deutliche und bestimmte Weise. — „Ich hege, schreibt er an Oldenburg, von Gott und der Natur eine Meinung, die von derjenigen weit abweicht, welche die neuern Christen (Neoterici Christiani) zu vertheidigen pflegen. Denn Gott ist mir die immanente, nicht aber die äußere vorübergehende Ursache aller Dinge. Daß Alles, wie ich sage, in Gott sey und in Gott sich bewege, das behaupte ich mit dem Apostel Paulus, und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, wiewohl auf eine andere Weise; ja, ich möchte mir wohl zu behaupten getrauen, mit allen alten Hebräern, so viel sich aus einigen, obschon vielseitig verfälschten Ueberlieferungen schließen läßt. Jedoch die da meinen, der theologisch-politische Tractat beruhe auf der Vorstellungsart, daß Gott und die Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder körperliche Materie verstehen) Eines und dasselbe sey, sind ganz auf unrechtem Wege.“ Wenn Spinoza sich hier zu Rechtfertigung

nsicht sogar auf die Autorität eines christlichen
beruft: so wissen wir recht wohl, auf welchen
den Ausspruch dieses Apostels in dieser Absicht
tet wird. Und was die alten Philosophen be-
o konnte Spinoza allerdings eine nicht unbe-
Mehrheit unter ihnen anführen, bei welchen er
ntheistische Vorstellungsart angetroffen; wiewohl
äuschte, wenn er meinte, daß Alle zu seiner An-
hinziehen lassen, auch diejenigen also, welche,
istoteles, vornehmlich aber wie Platon,
Gott unabhängige, und von demselben, als der
Intelligenz, verschiedene und geschiedene ewige
annehmen, die durch den göttlichen Verstand
llen zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren
ms gebracht worden. Aber darin hatte Spi-
nstreitig Recht, daß seine Vorstellungsart von
nanenz der Dinge in Gott von derjenigen ab-
welche die alten Philosophen sich davon gebildet,
r, auf eine andere Weise als diese, den näm-
antheistischen Grundgedanken gefaßt und be-
und seine von diesem Grundgedanken ausgehende
er Immanenz auf dem Wege der Wissenschaft
alektik zu begründen und auszuführen sich vor-
atte.

n nun eine klare und genaue Kenntniß von dem
mlichen Geiste und Charakter des Pantheismus
inozismus zu gewinnen, wird es nöthig seyn,
n mit der Ansicht des speculativen Denkers von
nschlichen Erkenntnißvermögen uns bekannt zu
insofern dasselbe, als Organ einer absolut wah-
gewissen Erkenntniß des Absoluten, dem Gan-
Systems zu einer festen Basis dienen sollte,
zugleich die einzig richtige Methode für die Be-
g und Ausbildung des Systems einer Wissen-
ottes und der Welt der Dinge festzusetzen war.
n Spinoza in seiner Abhandlung de intel-
mendatione diese Methode entwickelt, und die
ze aufgestellt hat, von denen geleitet er den Weg

betreten, und festen Schrittes verfolgt, welcher ihn zu dem, seiner Speculation vorgesteckten Ziele führen sollte, so glauben wir auch bei Darstellung seines Systems erst mit den Hauptmomenten des Inhalts der gedachten, obschon unvollendet gebliebenen Abhandlung, welche dem System zur Einleitung und zur Grundlage dienen sollte, uns bekannt machen zu müssen, dem Beispiele der Tennemann'schen Darstellung hierin folgend.

Vier Hauptpuncte sind es, mit deren Untersuchung der speculative Denker in seiner Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes sich beschäftiget. Erstens: Darlegung des Zweckes, worauf wir all unser Nachdenken hinzulenken haben; zweitens: Erforschung der besten Erkenntniß, durch deren Besitz und Gebrauch wir zu unserer Vollkommenheit, als dem Strebe- und Zielpunct unsrer Bestimmung gelangen können; drittens: Ausmittelung des Weges und der Methode, diese beste Erkenntnißart selbst, und in und mit ihr das Wahre zu finden; und endlich viertens: Erwägung und Angabe der wesentlichen Erfordernisse dieser Methode.

Groß, und des wahren Philosophen würdig, ist der Zweck, den unser Denker seinem gesammten wissenschaftlichen Streben gesetzt hatte. Dieser Zweck, zu welchem nach seiner Ueberzeugung, als dem Einen und höchsten Ziele derselben, alle Wissenschaften hingeleitet, und worauf also auch alle unsre Handlungen, und zugleich alle unsre Gedanken müßten hingelenkt werden, war kein geringerer, als die auf dem Wege eines solchen Strebens zu erlangende höchste menschliche Vollkommenheit. — In Anerkennung dieses Zweckes, als des höchsten Strebe- und Zielpunctes für allen wissenschaftlichen Verstandes- und Vernunftgebrauch, spricht sich die edle und achtungswerthe Denkart und Maxime eines Denkers aus, der nicht als bloßer Philodox nach speculativem Wissen lediglich um dieses Wissens willen strebt, ohne darauf zu sehen, ob und wieviel dieses Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage. Als Kenner und Lehrer der Weisheit, von der Idee derselben lebendig

n und begeistert, und in seinem Denken und Han-
on ihr geleitet, will er vielmehr alle Erkenntniß
en Endzweck der menschlichen Vernunft bezogen,
en Werth alles wissenschaftlichen Strebens und
ns darnach gewürdigt wissen. Wie einst der ehr-
e Stoa die Philosophie für die Wissenschaft er-
welche dem Menschen den Weg zu seiner höchsten
mmenheit zeigen, und auf diesem Wege zu dem
ürdigen Ziele ihn leiten soll; und wie darum die
e die Philosophie als eine Weisheitslehre oder als
hre von dem höchsten Gute betrachteten und
elten; so hatte Spinoza der Philosophie den-
hohen Zweck gesetzt, und ihr dieselbe Aufgabe zu
ung dieses Zwecks vorgeschrieben. Diese Ansicht
oza's von dem Zwecke und der Würde der Phi-
e scheint nun auch ganz dieselbe zu seyn, welche
ern Tagen Kant von der Philosophie gefaßt und
elt hatte, indem er, aus dem weltbürgerlichen
puncte sie betrachtend, in ihr die Wissenschaft von
eziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen
der menschlichen Vernunft erkannte, und die End-
der Philosophie nach diesem, jedermann nothwen-
teressirenden Weltbegriffe bestimmte.

Daß Spinoza bei seinem Philosophiren sein Au-
f vor allem darauf gerichtet, zu erforschen, und
Forschen die gewisse Ueberzeugung zu gewinnen von
was der Endzweck der menschlichen Vernunft sey,
nach also, als der höchsten menschlichen Voll-
nheit und dem höchsten Gute, der über seine Be-
ung Nachdenkende zu streben habe; darüber giebt
leich am Anfange seine Abhandlung über die Ver-
ng des Verstandes Aufschlüsse und Belehrungen,
er uns da berichtet, was ihn zu diesem Nachden-
d Nachforschen angeregt und bestimmt habe. —
Erfahrung, bekennt der Weise von sich selbst, daß
was im gemeinen Leben häufig sich zuträgt, leer
tel und vergänglich sey; und wie Alles, wovon und
ch fürchtete, weder etwas Gutes, noch etwas Uebles

in ſich enthalte, als nur ſofern das Gemüth davon bewegt wird, hatte mich endlich zu dem Entſchluſſe gebracht, zu unterſuchen, ob es es denn nicht etwas geben möge, welches ein wahres und auch der Mittheilung fähiges Gut ſey, und von welchem allein, mit Wegwerfung alles andern, das Gemüth bewegt und mit Liebe dazu hingezogen würde. — Daß in den Dingen, welche gemeiniglich dem Menſchen für das höchſte Gut gelten, in Vermögen nämlich, in Ehre und im Genuſſe ein ſolches Gut nicht zu ſuchen und zu finden ſey, das erkannte der Weiſe, deſſen klarem und unbefangenem Beobachtungsblicke es nicht entgangen war, daß das alles, dem der große Haufe der Menſchen nachgeht, nicht nur kein zuträgliches Mittel zu Erhaltung unſers Weſens (ad nostrum Esse conservandum), ſondern auch ſelbſt dem Zwecke der Selbſterhaltung hinderlich, und gar oft die Urſache von dem Verderben derjenigen ſey, die dieſe Scheingüter beſitzen, und immer die Urſache des Verderbens derer, welche von leidenſchaftlicher Liebe zu dergleichen Gütern beherrſcht werden. Der Erwerb und Beſitz von Reichthümern, oder das Streben nach Genuß, oder nach Ehre, muß nämlich dem darnach Strebenden zum Verderben gereichen, ſo lange das eine oder das andere nicht um ſeiner ſelbſt willen, und nicht bloß als Mittel zu etwas anderem geſucht wird. Nur wofern dieſe Dinge als bloße Mittel begehrt werden, wird das Streben darnach ein Maaß und Ziel haben, und auf keine Weiſe nachtheilig ſeyn, vielmehr zu dem Zwecke, um deſſentwillen ſie geſucht werden, viel beitragen können. — Als bloße Mittel allein, für einen andern Zweck geſchätzt und erſtrebt, können ſie aber auch für wahre Güter gelten, da ein, zu Erlangung deſſen, was Zweck an ſich iſt, dienendes Mittel, ein wahres Gut genannt zu werden verdient. —

Und welches iſt nun dieſer Zweck, auf deſſen Erreichung, als des höchſten und letzten, unſer ganzes Streben gerichtet ſeyn ſoll? — Spinoza findet ihn, wie ſchon bemerkt, in der Vollkommenheit der

menſchlichen Natur, in deren vollſtändigen, der geſammten Menſchheit zu Theil werdenden Beſitz und Genuß er das höchſte vollendete Gut ſetzt. Eine ſolche vollkommene Natur nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch, ſo weit es möglich iſt, vielen Andern zu verſchaffen, das iſt der Zweck, worauf nach Spinoza alles menſchliche Streben gerichtet ſeyn ſoll; welches ſonach, um dem hohen Zwecke eine völliges Genüge zu leiſten, beides: das perfice te ipsum und das perfice et alios in ſich vereinigen muß.

Worin nun aber die, für das höchſte Gut erklärte menſchliche Vollkommenheit ſelber, zu ſetzen ſey, darüber ſpricht Spinoza ſchon im Anfange ſeiner Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes ſich deutlich und beſtimmt genug aus, mit dem Vorbehalte jedoch, ſich über dieſen wichtigſten Punct weiterhin an ſeinem Orte noch ausführlicher zu erklären.

Die ſpeculative Denkart unſers Philoſophen entſcheidet für das Erkennen und Wiſſen; denn nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung beſteht die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in der Erkenntniß des Einsſeyn der Seele mit der ganzen Natur (dem Universum). Eine ſolche Natur zu erlangen, das alſo, bekennt der ſpeculative Denker, ſey der Zweck, wonach er ſtrebe, und wobei er zugleich ſich bemühe, daß Viele gemeinſchaftlich mit ihm zu derſelben gelangen mögen, indem es auch zu ſeiner Glückſeligkeit gehöre, dahin zu wirken, daß viele Andere gleich ihm daſſelbe erkennen und einſehen, ſo daß ihr Verſtand und Wille gänzlich mit dem ſeinigen übereinſtimme. Zu Erreichung des, durch eine ſolche Erkenntniß und ihren allgemeinen Beſitz, als Gemeingut, zu bewirkenden Zweckes, ſey es nöthig, theils ſo viel von der Natur zu erkennen, als zu Erlangung einer ſo vollkommenen Natur hinreicht; theils aber auch eine ſolche Geſellſchaft zu errichten, wie dazu erfordert wird, daß ſo Viele, als möglich, auf dem leichteſten und ſicherſten Wege zu demſelben Ziele gelangen können.

Zu diesem Ziele sollten denn auch alle Wissenschaften hingeleitet werden; und der Philosoph erklärt ausdrücklich: es sey seine Absicht, allen Wissenschaften und deren Studium die Richtung nach dem Einen hohen Ziele anzuweisen, und darum auch alles, was in den Wissenschaften zur Beförderung unseres Zweckes nichts beiträgt, als unnütz aus der Acht zu lassen.

Daß Spinoza unter den verschiedenen Wissenschaften, deren Studium er als Mittel zu Beförderung jenes Zweckes empfiehlt, die Wissenschaft der Erkenntniß des menschlichen Verstandes selbst, und die Kunst seiner Verbesserung und Rei igung obenan stellt, müssen wir vollkommen folgerecht finden. — Besteht nach der Ansicht und Ueberzeugung unsers speculativen Denkers die menschliche Vollkommenheit, deren Allgemeinbesitz für das höchste vollständige Gut zu achten ist, in Erkenntniß der Gemeinschaft der Seele mit der ganzen Natur, d. i. ihrer Einheit und Verbindung mit dem gesammten Universum, so kann auch unstreitig nichts von so großer Bedeutung und Wichtigkeit seyn, als die Reinigung und Läuterung der Quelle, woraus diese Erkenntniß entspringt, und die Verbesserung des Werkzeuges, durch dessen Gebrauch wir allein uns eine solche Erkenntniß erwerben können. — Diese Quelle und dieses Werkzeug ist aber der Verstand, auf dessen Reinigung und Verbesserung wir sonach vor allem andern unser Augenmerk und unsre Bemühungen zu richten haben, um ihn in den Stand zu setzen, die Dinge so zu erkennen, wie es zu Erreichung unsers Zweckes nöthig ist. Denn es giebt gar mancherlei Erkenntnißarten, unter denen diejenige den übrigen allen wird vorzuziehen seyn, deren Ausbildung und Gebrauch einzig und allein nur zum vorgesetzten Ziele unfehlbar zu führen vermag.

Dem Erfordernisse einer natürlichen Ordnung im Gange der Untersuchung folgend, geht nun zunächst der Wahrheitsforscher alle die Erkenntnißarten durch, die er bis jetzt in sich gefunden hat, in der Absicht, um unter allen die beste auszuwählen, und so zugleich mit Er-

kenntniß und Erforschung seiner Kräfte, und der Natur, die er vervollkommnen will, zu beginnen.

Einer genauern Beobachtung zufolge glaubt Spinoza die Summe aller wissenschaftlichen Erkenntnisse auf folgende vier Hauptarten zurückführen zu können. Die erste befaßt diejenigen Erkenntnisse, welche wir von andern gehört und gelernt haben, oder mit Hülfe willkührlicher Zeichen besitzen.

Eine zweite ist die Erkenntniß aus unbestimmter Erfahrung (experientia vaga), d. i. einer solchen, welche nicht durch den Verstand bestimmt und begrenzt worden, sondern nur so genannt wird, weil sie zufällig sich dargeboten hat, und darum für zuverlässig gehalten wird, weil wir keine andere dieselbe bestreitende Erfahrung haben.

Eine dritte Erkenntniß ist es, wonach auf das Wesen einer Sache aus einer andern geschlossen wird, jedoch nicht auf eine adäquate Weise. Erkenntnisse dieser Art erhalten wir, indem wir von einer Wirkung auf die Ursache, oder von dem Allgemeinen auf das Besondre schließen.

Von diesen erwähnten drei Erkenntnißarten unterscheidet sich diejenige Erkenntniß, welche die Dinge allein aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erkennt.

Die letztere Erkenntnißart, welche theils von der rein- und bloß empirischen, es sey durch fremde oder durch eigene Erfahrung, erworbenen, theils von einer erschlossenen, durch Induction gewonnenen Erkenntniß zu unterscheiden ist, erklärt Spinoza für die beste, als die absolut wahre, dem Wesen der Sache, welches durch sie begriffen wird, adäquate Erkenntniß, bei welcher darum keine Gefahr des Irrthums statt findet. Da also, wo es auf eine zuverlässige Einsicht in die Wahrheit, als Mittel zu Erlangung unsrer Vollkommenheit ankommt, wird diese Erkenntnißart den übrigen allen, die, wenigstens für sich betrachtet, sich nicht dazu eignen, als Mittel zu jenem Zwecke zu dienen, vorzuziehen seyn. —

Wie nun diese beste und einzig zuverläßige Erkenntnißart anzuwenden sey, um die unerkannten Dinge vollkommen und zugleich auf das bündigste zu erkennen, das ist die Aufgabe der besten, auf die Erforschung der Wahrheit abzweckenden Methode, welche den Weg zu diesem Ziele anzuzeigen hat. Nach Spinoza's Ueberzeugung ist der menschliche Verstand im Besitz dieser Methode, in Ansehung der ersten Elemente und Grundmaximen derselben, vermittelst gewisser ihm angeborner Werkzeuge, deren er auch allein nur bedarf, um mit ihrer Hülfe wiederum andere Werkzeuge zum weitern Fortschreiten im Wissen des Wahren hervorzubringen. Es macht sich nämlich der Verstand vermöge seiner angebornen Kraft gewisse Denkinstrumente, durch welche er neue Kräfte zum Produciren andrer intellectueller Werke erlangt, und diese Producte dienen ihm hinwiederum zu neuen Werkzeugen für seine weitern Forschungen, so daß er von Stufe zu Stufe in seinen Operationen fortfährt, bis er den höchsten Punct der Weisheit erreicht. — Da es sich hiernach mit dem menschlichen Verstande und dessen angebornen geistigen Werkzeugen eben so verhält, wie mit den, dem Menschen zu Verfertigung der ersten einfachsten und leichtesten mechanischen Kunstprodukte, gleichfalls angebornen Kräften, als körperlichen Werkzeugen, so ist hier nichts weiter nöthig, als nur zu bestimmen, worin das Wesen der auf die Erforschung des Wahren gerichteten Methode bestehe, und welches die gedachten angebornen Werkzeuge seyen, deren der Verstand einzig und allein bedarf, um auf dem Wege der Wahrheitsforschung weiter fortschreiten zu können. Es erhellet hieraus zugleich, daß es zur Untersuchung und Entdeckung der auf Erforschung der Wahrheit abzweckenden Methode, keiner andern zweiten Methode, wie zu dieser wiederum noch einer dritten, und so ins Unendliche fort bedürfe. Auf solche Weise würde der Verstand auch niemals zur Erkenntniß des Wahren, ja überhaupt überall zu gar keiner Erkenntniß gelangen.

Was nun die vom Wahrheitsforscher zu wählende

und zu befolgende Methode anbetrifft, so besteht dieselbe nach Spinoza aus zwei Haupttheilen. In ihrem ersten Theile wird nämlich diese Methode vor allem eine wahre Idee nachzuweisen haben, welche in uns vorhanden seyn muß, als das dem Verstande angeborne Instrument, und die zugleich dem Verstande den Unterschied zwischen ihr und allen den übrigen Vorstellungsarten wird bemerklich machen.

Dieses Gegebenseyn einer wahren Idee ist das erste Vorausgesetzte; denn es wird keine Methode geben, wofern nicht zuvor eine Idee gegeben ist. Daß nun aber die gegebene Idee, von welcher die Methode ausgehen muß, eine wahre Idee sey, davon gewiß zu seyn, bedarf es keines andern Kriteriums, als allein nur des unmittelbaren deutlichen Bewußtseyns dieser Idee selbst. Denn wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er sie hat, und kann mithin an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Es kann darum auch gar nicht eine Aufgabe für die wahre Methode seyn, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, da diese die Norm ihrer selbst und der Falschheit ist, gleich dem, sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtenden Lichte. Nur der Weg ist dem Verstande anzuzeigen, auf welchem er die Wahrheit selbst, oder das objective Wesen der Dinge, oder die wahre Idee (denn alles dieses ist gleichbedeutend) in der gehörigen Ordnung zu suchen hat. Oder mit andern Worten: die wahre Methode hat nur zu zeigen, wie der Verstand nach der Norm der gegebenen wahren Idee soll geleitet werden. Sie ist sonach nichts anders als das Verständniß, was die wahre Idee sey, wie sie von andern Vorstellungen zu unterscheiden und ihr Wesen zu erforschen sey; d. h. sie ist die reflexive Erkenntniß, oder die Idee der Idee, welche nicht möglich ist, wenn nicht zuvor die Idee selbst schon gegeben ist.

Dieses deutliche und scharfe Unterscheiden der wahren Ideen von allen ihr entgegengesetzten, allen erdichte-

ten, falſchen und zweifelhaften, welche verworren und undeutlich ſind, und ihren Grund in der Einbildungskraft haben, iſt insbeſondre auch darum nothwendig, um zu verhüten, daß der Verſtand, durch ſo manche Vorurtheile geblendet und irre geleitet, die wahre Idee nicht verkenne und mit den nicht wahren verwechſele. — So iſt auch das Ordnen und Verknüpfen aller klaren und deutlichen, aus dem reinen Verſtande allein entſpringenden Ideen nöthig, damit man nicht durch Betrachtung unnützer Dinge ſich ermüde. — Darin alſo, daß zuvörderſt die Erkenntnißart durch wahre Ideen von allen übrigen Erkenntnißarten ſorgfältig unterſchieden, und der Verſtand von dieſen letztern bei ſeinem Geſchäft der Wahrheitsforſchung abgehalten werde; daß hiernächſt ferner eine Anweiſung nach Regeln gegeben werde, wie die unerkannten Dinge der Norm der wahren Idee gemäß zu begreifen ſeyen, und daß endlich die Ordnung für die Verbindung der einzelnen Ideen zum Syſtem eines Ganzen feſtzuſetzen ſey, um nicht durch Betrachtung unnützer Dinge auf dem Wege des Fortſchreitens in Erforſchung der Wahrheit zu ermüden — darin vereinigen ſich nach Spinoza alle weſentlichen Haupterforderniſſe derjenigen Methode, welche der methodiſche Denker für die dem preiswürdigen Zwecke einzig entſprechende erklärt, und als ſolche ſich ſelbſt, als redlichem Wahrheitsforſcher, empfiehlt und vorſchreibt.

Dieſelbe Methode wird nun auch zugleich die vollkommenſte ſeyn, wenn ſie nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens zeigt, wie der Verſtand zu leiten ſey, um aus dieſer Idee mehreres andere zu erkennen; d. h. aus dieſer erſten Erkenntniß die übrigen Erkenntniſſe abzuleiten. — Es wird darum am meiſten danach zu trachten ſeyn, ſo ſchnell als möglich zur Erkenntniß eines ſolchen Weſens zu gelangen. Daß aber die, von der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens, als einem dem Verſtande angebornen Inſtrumente, ausgehende, und dieſer Idee, als Norm und leitendem Princip, folgende Methode wirklich auch die voll-

mmenſte ſeyn müſſe, konnte für den ſpeculativen Den-
, welcher das Weſen der wahren Idee in die voll-
nmene Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ſetzte,
nem Zweifel unterworfen ſeyn. Verhalten ſich näm-
) zwei Ideen eben ſo zu einander, wie die formalen
eſen dieſer Ideen, d. h. in Spinoza's Sprache;
hält die Idee ſich objectiv eben ſo, wie das Er-
mte, als ihr Gegenſtand, realiter ſich verhält, in-
n jede wahre Idee mit ihrem formalen Weſen, als
em realen Objecte, übereinſtimmen muß, ſo erhellet
raus unwiderſprechlich, daß jede wahre, und als ſolche
t ihrem Vorgeſtellten (cum suo ideato) abſolut über-
ſtimmende Idee, auch um ſo vollkommener ſeyn muß,
mehrere Realitäten eines Objects ſie enthält. Es
rd ſonach die Idee des vollkommenſten Weſens unter
en Ideen für die vollkommenſte, und die Methode
bſt, welche dieſe vollkommenſte Idee zur Norm und
n Princip der Ableitung macht, auch nothwendig für
vollkommenſte zu halten ſeyn. Die erſte Forderung die-
vollkommenſten Methode wird nun darauf gerichtet
n, der Reflexion des Verſtandes die Richtung auf die
kenntniß des vollkommenſten Weſens zu geben. Eine
eite Forderung wird darin beſtehen, aus der mit kla-
n Bewußtſeyn aufgefaßten Idee alle andere Ideen
juleiten, d. h. alle Ideen aus derjenigen zu erzeugen,
lche den Urſprung und die Quelle der Natur darſtellt.
einem ſolchen Syſtem, aber auch nur in einem ſol-
n, wird der Verſtand ſich ſelbſt als ein wahres Ab-
d und als einen getreuen Abdruck der Natur erken-
n. Denn wenn alle, aus dem einen Grundgedanken
) vollkommenſten Weſens, als der Quelle und des
algrundes der geſammten Natur abgeleiteten, und auf
ſelben zurückgeführten Ideen ſo geordnet und ver-
pft werden, daß unſer Verſtand, ſo viel an ihm iſt,
Form der Natur im Ganzen ſowohl, als in den
eilen, objective ausdrückt, ſo müſſen in dieſem ſo
rdneten Syſtem der Erkenntniß die Ideen eben ſo
knüpft ſeyn, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten

Seyn nach unter einander verbunden ſind. Es wird ſonach die Ordnung der Ideen vollkommen gleich ſeyn der Ordnung der Dinge ſelber; die Erkenntnißwelt des Verſtandes, als ein wohlgeordnetes, aus der höchſten Idee abgeleitetes Syſtem der Ideen, alſo ein, der Naturwelt, als dem Syſtem des All der wirklichen Dinge, vollkommen entſprechendes Abbild.

Mit dieſer ſeiner Methodenlehre, welche theils den Zweck, theils die Mittel zu Erreichung deſſelben anzugeben beſtimmt war, hatte demnach unſer ſpeculative Denker ſich ein Organon für das Syſtem der vollkommenen Erkenntniß und vollendeten Wiſſenſchaft zu verſchaffen geſucht. Dieſes Organon ſollte das Fundament enthalten, auf welchem das Lehrgebäude einer ſolchen Wiſſenſchaft mit Sicherheit errichtet werden könnte. Ein ſolches Fundament erklärte Spinoza für nothwendig. Denn wollen wir, ſagt er, das erſte aller Dinge erforſchen (nämlich das Urweſen), ſo muß doch irgend ein Grund da ſeyn, welcher unſere Gedanken dahin richtet. Und weil die Methode eine reflexive Erkenntniß iſt, ſo kann dieſes Fundament kein anderes ſeyn, als die Erkenntniß von dem, welches die Form der Wahrheit beſtimmt, und die Erkenntniß des Verſtandes, ſeiner Eigenſchaften und Kräfte. Haben wir, ſetzt er hinzu, dieſe Erkenntniß uns erworben, ſo werden wir daran ein Fundament finden, welches unſerm Gedankengange die Richtung auf den Weg anweiſen wird, auf welchem der Verſtand nach Maaßgabe ſeines Vermögens zur Erkenntniß der ewigen Dinge wird gelangen können, mit genommener Rückſicht auf die Kräfte deſſelben. — Die Natur und die Kräfte des Verſtandes auf das beſte zu erkennen, erklärt darum auch Spinoza für einen vorzüglichen Theil ſeiner Methode. Denn es kam ja hier alles darauf an, auszumitteln, ob wir auch wirklich an unſerm Verſtande ein zuverläſſiges Organ der Erkenntniß des abſolut Wahren und Gewiſſen beſitzen. — Dem zufolge, was der Methodenlehrer im zweiten Theile ſeiner Methode von der Definition,

rincip der Einſicht in das poſitive Weſen der
wie von den Bedingungen und Erforderniſſen
Definition, und der Art und Weiſe, eine
inden, bereits vorgetragen, mußte auch jene
aus der Definition des Denkens und des
deducirt werden. Dieſe Definition iſt zwar,
ıoza erinnert, an ſich abſolut betrachtet, nicht
kann es auch nicht ſeyn, da die Bildung der
erkannte Natur oder die Definition des Ver-
ls Bedingung, ſchon vorausſetzt. Aber ihre
ıuß doch offenbar werden durch die von uns
eutlich erkannten Eigenſchaften des Verſtandes.
nſchaften in ihrer Vollſtändigkeit zum klaren
ın zu bringen, darauf wird demnach unſer
ımmerk zu richten ſeyn.
iejenigen Eigenſchaften, welche er durch eigene
ıg des Verſtandes vor andern entdeckt und
klar erkannt, zählt Spinoza folgende auf:
ens; ſchließt der Verſtand Gewißheit in ſich;
die Dinge ſeyen formaliter ſo, wie ſie ob-
ihm enthalten ſind.
itens; denkt er einige Dinge für ſich, oder
ze Ideen abſolut, wie z. B. den Begriff der
; andre dagegen aus andern, wie den Begriff
jung.
ttens; die absolute von ihm gebildeten Ideen
ıe Unendlichkeit aus, die endlichen oder deter-
ind aus andern Ideen gebildet.
rtens; die poſitiven bildet er früher als die

ftens; ſtellt er ſich die Dinge nicht ſowohl
er Dauer, als vielmehr unter einer Art
igkeit, und unter einer unendlichen Zahl
vielmehr, er reflectirt beim Denken der Dinge
Zahl noch auf Dauer. Nur vermittelſt
dungskraft ſtellt er ſich die Dinge unter einer
n Zahl, und einer beſtimmten Dauer
antität vor.

Sechstens; die klaren und deutlichen Ideen scheinen dergestalt aus der bloßen Nothwendigkeit unsrer Natur zu folgen, daß sie lediglich von unsrer Denkkraft abzuhängen scheinen; bei den verworrenen dagegen findet das Gegentheil statt. Denn sie entstehen oft und werden gebildet ohne unsre Willkühr.

Siebentens; die aus andern gebildeten Ideen kann der Verstand auf vielfache Weise bestimmen, wie aus den gegebenen Beispielen von abgeleiteten geometrischen Begriffen erhellet.

Achtens; Ideen sind um so vollkommener, je mehrere Vollkommenheiten eines Objects sie ausdrücken. Denn wir bewundern den Baumeister, welcher den Entwurf zu einer bloßen Kapelle gemacht hat, nicht so, wie den Architekten eines ausgezeichneten Tempels.

Ueber diese von Spinoza vorgetragene Theorie des reinen Verstandes, als Organs und Princips einer, mit ihren Gegenständen an sich durchaus übereinstimmenden, adäquaten Erkenntniß durch absolut wahre und deutliche Ideen, fällt unser Tennemann als Kritiker das Urtheil: „man sehe aus dieser unvollendeten Methodologie des reinen Verstandes, daß Spinoza im Ganzen auf demselben Standpunete, als Carteſius, sich befunden, indem er das reine Denken als reales Erkennen genommen, und den Begriffen des reinen Verstandes an sich eine Realität beigelegt, wodurch sie dasjenige vorstellen, was ihren Objecten an sich, oder absolute zukommt. Das Denken und das objective Seyn seyen also hiernach identisch. Dieses vorausgesetzt, folgten die übrigen Hauptsätze folgerecht."

Absolute Einheit und Identität des Denkens und des Seyns war allerdings die Grundvoraussetzung, von welcher Spinoza bei seinem Philosophiren ausging; — das Bewußtseyn dieser absoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns schrieb seiner Speculation die bestimmte Richtung vor, die sie zu Begründung und Ausbildung einer auf diesem Princip beruhenden Wissenschaft des Absoluten zu nehmen

— Der Sitz und die Quelle dieser absoluten Erißart ist ihm der Verstand, dem er sonach das ttelbar gewisse und absolute Bewußtseyn der Wahrindicirt. Denn die Wahrheit besteht ja eben, seierklärung zufolge, in der Uebereinstimmung der Erisse mit dem Seyn und Wesen ihrer Objecte (cum identis), oder — welches eben dasselbe ist — in inheit und Identität des Erkennens und des Erm, des Denkens und des Seyns.

Da diese absolute Erkenntnißart, in welcher allein bsolute Wahrheit und Gewißheit zu finden ist, von noza, als die einzig mögliche Bedingung, und als rundlage der Wahrheit und Realität seines ganzen ms anerkannt und vorausgesetzt wurde, so konnte mußte ihm auch nichts angelegentlicher seyn, als latur und das Wesen dieser Erkenntnißart genau stimmen, und dieselbe von allen andern Arten des nens, in welchen entweder gar nichts Reales, oder noch an sich nicht die absolut-vollkommene Wahrnd Realität angetroffen wird, scharf und bestimmt ondern. — Wir haben die vier Erkenntnißarten s angeführt, auf welche Spinoza in der Abhandvon der Verbesserung des Verstandes alle menschErkenntnisse zurückgeführt hatte. Im zweiten Theile thik, welcher von der Natur und dem Ursprunge nschlichen Seele handelt, vereinfacht Spinoza Eintheilung noch mehr, indem er hier theils die ntniß aus willkührlichen Zeichen, als Erinnerung ie Sachen beim Lesen oder Hören gewisser, auf ien sich beziehender Worte; und die Erkenntniß aus visser und unbestimmter Erfahrung (experientia) unter Eine Classe bringt, und beide, dort von der geschiedene, Arten die Dinge zu betrachten, hier nen die Erkenntniß der ersten Gattung: Mei oder Einbildung nennt. Von dieser Erkennt unterscheidet Spinoza eine Erkenntniß der zweiattung, daraus entspringend, daß wir gemeinschaftBegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften

der Dinge haben. Die hier so beschriebene Erkenntnißart trifft genau zusammen mit der, welche im Tractat (de emendatione intellectus) beschrieben wird, als eine auf Schlüssen beruhende Erkenntniß des Wesens einer Sache aus einer andern, z. B. dem Schlusse aus einer Wirkung auf ihre Ursache, oder vom Allgemeinen aufs Besondre. Spinoza nennt darum auch hier diese Erkenntnißart eine erschlossene. Denn ohne Zweifel kann der zu Bezeichnung derselben gebrauchte Ausdruck ratio hier keine andre Bedeutung haben, als die, wonach der Begriff des rationatum der Correlatbegriff von ratio ist; wie auch aus der, im ersten Scholion zu dem 40sten Lehrsatze, von den gemeinschaftlichen Begriffen (notionibus communibus) gegebenen Erklärung, daß sie als Axiome die Fundamente oder Principien unsrer Schlüsse seyen, zur Genüge erhellet.

Außer den angeführten beiden Gattungen von Erkenntnissen giebt Spinoza auch hier noch eine dritte an, welche dieselbe ist, die im Tractat als die vierte Art aufgeführt, und für die Erkenntniß einer Sache aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erklärt worden war. Aber der Autor der Ethik beschreibt die eigenthümliche Natur dieser Erkenntnißart noch genauer und bestimmter nach Object und Princip, als der Verfasser des Tractats. Es wird nämlich in der Ethik von dieser Erkenntnißart gesagt, daß sie von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes ausgehe, und von dieser sodann zu einer adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortschreite. Auch wird diese Erkenntniß hier ausdrücklich die anschauende (scientia intuitiva) genannt. Diese Erkenntnißart unterscheidet Spinoza hier wie dort, in der Ethik und im Tractat, scharf und bestimmt von der Erkenntniß der ersten Gattung, zu welcher alle unvollständige und verworrene (inadaequatae und confusae) Begriffe gehören, die uns daher auch nicht lehren kann, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sondern durch Verwechselung

und Verwirrung des einen mit dem andern zu Täuschungen und Irrthümern verleitet.

Aber in Bestimmung des Unterschiedes zwischen der anschauenden Erkenntniß und der erschlossenen in Ansehung des Werthes und der Gültigkeit beider Erkenntnißarten, scheint der Verfasser der Ethik mit dem des Tractats im Widerspruche zu stehen, indem der erstere (nach dem 41sten und 42sten Lehrsatze im 2ten Theile der Ethik) beiden Erkenntnißarten den gleichen Werth nothwendiger Einsicht in das Wahre und Falsche durch deutliche und adäquate Begriffe ausdrücklich zugesteht, dagegen der Verfasser des Tractats die Erkenntniß der zweiten Gattung als eine erschlossene Erkenntniß für eine undeutliche oder unadäquate erklärt, und ihren Werth also dem Werthe der absoluten, anschauenden Erkenntnißart nachsetzt. Dieser anscheinende Widerspruch läßt sich indessen ausgleichen, so bald wir nur erwägen, daß Spinoza nicht ohne Einschränkung auch der erschlossenen Erkenntniß den Werth der Wahrheit und Gewißheit zugestanden habe. Eine solche erschlossene Erkenntniß — wie er an einem, von der Verbindung der Seele mit dem Körper hergenommenen, Beispiele (Tractat S. 420.) zu zeigen sucht — sey, wie er meint, zwar gewiß, aber doch nicht zuverlässig genug; ausgenommen für die, welche bei ihrem Gebrauche höchst vorsichtig sind. Denn wenn sie sich nicht aufs beste dabei vorsehen, werden sie alsbald in Irrthümer gerathen. Da nämlich, wo sie die Dinge so abstract auffassen, nicht aber durch ihr wahres Wesen denken, werden sie sogleich durch die Einbildungskraft in Verwirrung gesetzt. Nicht jede erschlossene Erkenntniß hielt sonach Spinoza für unzulässig und unsicher, sondern diejenige nur, welche aus Abstractionen (abstractis) hergeleitet wird, wobei die Objecte der wahren Ideen mit bloßen Gedankendingen, mit Abstractis und Universalien, in denen keine objective Wahrheit und Realität ist, da sie nur im Verstande existiren, verwechselt werden. Wenn daher Spinoza dem reinen Verstande das Vermögen zuschreibt,

reale Objecte nach ihrem objectiven Wesen zu erkennen, und hiernach zwischen dem Denken und dem Seyn Einheit und Identität setzt, so soll unter diesem, mit dem Seyn indentischen Denken, keinesweges das abstracte und willkührliche Denken gemeint seyn, welches vielmehr als ein Absehen von dem Reellen, eigentlich nur ein Imaginiren, und darum als eine Hauptursache der Verwirrung und des Irrthums anzusehen ist. Wird eine erschlossene Erkenntniß also nur nicht aus abstracten Begriffen, sondern aus einem besondern bejahenden Wesen, d. h. nach Spinoza aus einer wahren und richtigen, das innere Wesen eines Dinges erklärenden, Definition hergeleitet, so darf sie auch als eine wahre und zuverlässige Erkenntniß gelten. Sehr entscheidend und mit besonderm Nachdrucke erklärt sich Spinoza gegen das abstracte Denken, dem er geradezu alle objective Wahrheit und Realität abspricht; und nachdrücklich warnt er davor, das Reale ja nicht von dem Abstracten abzuleiten, als ob in dem Abstracten Einheit und Identität mit dem Seyn zu suchen und zu finden sey. Wir dürfen, sagt er ausdrücklich, wenn es uns um die Erforschung der Dinge zu thun ist, niemals aus abstracten Begriffen etwas schließen, und ja nicht das, was im bloßen Verstande ist, mit dem verwechseln, was in einem realen Dinge ist. Bei Erforschung der Dinge, um auf dem Wege dieser Nachforschung objectiv wahre und gewisse Erkenntnisse zu gewinnen, und den Kreis derselben zu erweitern, ist es vielmehr nothwendig, daß wir alle unsere Ideen von physischen, d. i. realen Dingen ableiten, und nach der Reihe der Ursachen, so weit als möglich, von einem Realen zum andern fortschreiten, ohne jedoch zu dem Abstracten und Allgemeinen überzugehen, um entweder von dem Abstracten das Reale, oder von diesem das Abstracte abzuleiten. Denn beides stört das wahre Fortschreiten des Verstandes, welcher von bloßen allgemeinen Axiomen zu dem Besondern nicht herabsteigen kann, da dergleichen Axiome auf Unendliches sich

ſtrecken, und den Verſtand eben ſo gut zum Betrachten
s einen wie des andern Beſondern beſtimmen. Die
htige Methode zu erfinden iſt daher, aus einer ge-
benen Definition die Gedanken zu bilden, wel-
es um ſo beſſer von Statten gehen wird, je beſſer die
efinition iſt, da nur eine gute und vollkommene
efinition, als eine Sach- oder Realerklärung,
s Einſicht in das innere Weſen einer Sache gewährt,
dem ſie, wenn ihr Gegenſtand ein erſchaffenes
ing iſt, die nächſte Urſache und dasjenige enthält,
oraus alle eigenthümlichen Merkmale der für ſich allein
trachteten Sache, geſchloſſen werden können. Iſt aber
Gegenſtand ein unerſchaffenes Ding, deſſen
klärung nichts anders als ſein Seyn vorausſetzen darf,
t Ausſchließung aller und jeder Urſache, ſo iſt eben
e ſolche Definition auch als die Norm des Wahren
zuſehen, nach welcher der Verſtand im Fortgange der
kenntniß von einem Realen zu dem andern muß gt-
tet werden.

Die richtige, vollkommene Definition nimmt dem-
ch ihre Elemente aus derjenigen Erkenntnißart her,
lche in der Erkenntniß einer Sache entweder aus
em bloßen Weſen, oder durch ihre nächſte Urſache
ſteht.

Aller erſchloſſenen Erkenntniß, als einer bloß mittel-
ren oder vermittelten, liegt demnach, als eine unmit-
bare oder unvermittelte, diejenige Erkenntniß zum
runde, welche von Spinoza mit Recht anſchauen-
Erkenntniß genannt wird, da in ihr allein Realität
, alle Demonſtration daher ihre Gültigkeit auf ſie
nden muß, und darum auch nie von derſelben ſich
nnen, und zum Abſtracten, Unbeſtimmten und Allge-
einen, worin nichts Reales iſt, übergehen darf. —
ieſe anſchauende Erkenntnißart konnte zum Unterſchiede
n der ſinnlichen Anſchauung einzelner Dinge, als ver-
derlicher Dinge, eine intellectuelle oder Ver-
unftanſchauung genannt werden, da ihr gemäß
s innere Weſen der Sache lediglich abzuleiten iſt von

den beſtändigen und ewigen Dingen und deren Geſetzen, welche ewige und unveränderliche Dinge, obgleich es einzelne Dinge ſind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnteſten Macht, als die Univerſalien, d. i. als die Geſchlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen, und als die nächſten Urſachen aller Dinge, gedacht werden.

In der Ethik hatte Spinoza — wie ſchon erwähnt — diejenige Erkenntniß, welche er daſelbſt die anſchauende nennt, als eine Erkenntnißart beſchrieben, die von der adäquaten Idee des formalen Weſens gewiſſer Attribute Gottes fortſchreitet zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge. Es wird alſo hiernach das formale Weſen dieſer Attribute als die nächſte Urſache betrachtet, woraus das Weſen der Dinge abzuleiten iſt. Dieſe adäquate Erkenntniß des Gegründetſeyns des Weſens der Dinge in dem formalen Weſen, d. i. dem Seyn gewiſſer göttlicher Attribute, muß demnach als die Norm für die Wahrheit dieſer Erkenntniß gelten, beſtehend in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns in dieſer abſoluten Erkenntnißart. Nun hatte zwar Spinoza an einer Stelle des Tractats behauptet: es beſtehe die wahre Erkenntniß nicht darin, daß wir die Dinge durch ihre erſten Urſachen erkennen, aber doch auch ſogleich den Grund angeführt, warum er dieſes behaupte, weil nämlich auch diejenige Erkenntniß eine wahre iſt, welche das objective Weſen eines Princips enthält, welches durch ſich und in ſich erkannt wird.

Die Erkenntniß des innern Weſens der Dinge durch ihre nächſten Urſachen iſt alſo, will Spinoza ſagen, wohl ein Merkmal der Wahrheit dieſer Erkenntniß, als wodurch ſie ſich von der falſchen beſtimmt unterſcheidet, nur kann nicht darin das einzige Merkmal der Wahrheit geſetzt werden, weil ja widrigenfalls die Erkenntniß des Urweſens und Urſeyns, das keine Urſache hat, keine wahre Erkenntniß ſeyn könnte. Nun iſt aber der Gedanke, welcher das objective Weſen eines Princips ent-

das keine Urſache hat, ſondern durch ſich und in
rkannt wird, nicht nur ein wahrer Gedanke, und
Methode, welche zeigt, wie der Verſtand nach der
i einer ſolchen gegebenen wahren Idee zu leiten ſey,
wahre Methode, ſondern dieſe wahre Methode iſt
zugleich die vollkommenſte Methode, darum weil
ſtimmt, wie der Verſtand nach der Idee des erſten
höchſten Princips, als des vollkommenſten Weſens,
ten ſey. Auf dieſe Idee, als die höchſte Norm des
ten, werden demnach, der vollkommenſten Methode
ß, auch alle andere wahre, und als ſolche, klare
eutliche Ideen zurückzuführen, und aus derſelben,
er erſten und vorzüglichſten unter allen, abzuleiten
Die von der Idee des vollkommenſten Weſens,
em abſolut erſten und höchſten Princip alles Wah-
nd Gewiſſen ausgehende, und alles andere Wahre
dieſer Idee des Urwahren ableitende Methode muß,
Spinoza's Ueberzeugung, ihrer vollkommenen
rheit und Zuverläſſigkeit wegen auch die vollkom-
e ſeyn, weil bei ihrem Gebrauche Täuſchungen in
ung der Wahrheiten ganz und gar nicht zu be-
en ſind. Denn da, wie er ſich ausdrückt, der Ur-
g der Natur nicht in abstracto oder im Allgemei-
ur gedacht, nicht in Gedanken weiter ausge-
t werden kann, als er wirklich iſt; und da er
keine Aehnlichkeit mit dem Veränderlichen hat, ſo
uch gar nicht zu beſorgen, daß die Erkenntniß deſ-
mit abstractis könne verwechſelt, und dergeſtalt
Wahrheit in Irrthum verkehrt werden, wofern wir
die Norm der Wahrheit haben, und daran uns
t. Dieſe, über alle Täuſchung und allen Irrthum
ne Norm der Wahrheit beſitzen wir nun wirklich
in angebornes Inſtrument (innatum in-
mentum) an der Erkenntniß des Weſens, welches,
Spinoza's Beſchreibung, ein einziges, un-
iches iſt, d. h. alles Seyn, außer wel-
es kein Seyn giebt. Ein, auf dieſes Princip
ndetes und aus demſelben abgeleitetes Syſtem der

Erkenntniß wird ſonach das abſolut wahre, und zugleich ein vollkommenes und vollendetes ſeyn, ein Syſtem nämlich, in welchem alle Ideen eben ſo unter einander verknüpft ſeyn werden, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten Seyn nach verknüpft ſind, weil ſie alle aus der Idee desjenigen Weſens abgeleitet ſind, welches die Urſache aller Dinge, und deſſen objectives Weſen auch die Urſache aller unſerer Ideen iſt. Unter dieſer Vorausſetzung, aber auch nur unter dieſer, iſt ein ſolches Syſtem abſoluter Wahrheit und vollendeter Vollkommenheit möglich, beſtehend in vollkommener Uebereinſtimmung der Erkenntnißwelt im reinen Verſtande mit der realen Naturwelt, der Ideenordnung mit der Naturordnung.

Die einzig mögliche Bedingung von der objectiven Wahrheit und Realität eines vollendeten Syſtems der Erkenntniß war demnach unſerm ſpeculativen Wahrheitsforſcher die Anerkennung der Gültigkeit und unmittelbaren Evidenz derjenigen abſoluten Erkenntnißart, welche er die anſchauende Erkenntniß nennt, eine Erkenntnißart, in welcher Denken und Seyn, Gedanke und Gedachtes, (idea und ideatum) Eines und identiſch ſind. Denn in dieſer abſoluten Erkenntnißart glaubte Spinoza die ſichere und untrügliche Norm der höchſten Wahrheit und der vollendeten Vollkommenheit der Erkenntniß, und mithin auch den feſten Punct gefunden zu haben, an welchen er ſein Syſtem anknüpfen konnte, und der ſeiner Speculation die Richtung vorſchrieb, die er zu Entwickelung und vollendeter Ausbildung eines abſolut vollſtändigen Syſtems der Philoſophie — als dem vorgeſetzten großen Ziele ſeines Strebens — zu befolgen hatte.

Hier tritt uns nun aber ſogleich eine Bedenklichkeit entgegen, die uns die Frage abnöthigt: ob Spinoza auch wirklich mit einer ihn nicht täuſchenden Ueberzeugung ſeines Beſitzes des abſoluten Bewußtſeyns der abſoluten, in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns beſtehenden Wahrheit, ſo gewiß geweſen ſey, daß er auf der Grundlage dieſes Axioms es

Eine ganz andere Ansicht gewinnt dagegen die Sache, wenn wir Jacobi's Meinung, die Gotteslehre Spinoza's betreffend, in Einstimmung mit Schelling beipflichten wollen. Jacobi nämlich, von dem auch Schelling (s. dessen Beschreibung der Idee des Absoluten in der neuern Zeitschrift für speculative Physik S. 57) urtheilt, daß er in Ansehung dieses Punctes durch seine Darstellung noch am tiefsten in das Innere des Spinozismus eingedrungen sey, erklärt sich über den gedachten, für die Lehre des Spinoza so wichtigen und entscheidenden Punct auf eine deutliche und bestimmte Weise in einer Anmerkung zu seiner zweiten Darstellung des Lehrgebäudes von Spinoza (s. F. H. Jacobi's Werke 4ter Bd. 1ste Abtheil. Leipzig 1819). „Meine Meinung, sagt daselbst (S. 189) der gründliche und geistreiche Kenner und Kritiker des Spinozismus, ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andere Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen, und beides mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwei Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereiniget einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereiniget, und in jedem Dinge nothwendig Ein

Daß sie aber unvollständig sey, diese Erkenntniß, weil der menschliche Verstand die Idee nicht zu erschöpfen vermag, hatte Spinoza nicht etwa nur stillschweigend angenommen und vorausgesetzt, sondern auch ausdrücklich eingestanden, ja sogar seine Erklärung von der dritten Erkenntnißart, als der von ihm genannten anschauenden Erkenntniß, nach diesem beschränkten Maaßstabe eingerichtet. In einem seiner Briefe (Ep. LX.) gesteht er ausdrücklich, daß er zwar eine eben so klare Idee von Gott habe, als von einem Triangel, obgleich freilich nicht eine eben so klare bildliche Vorstellung; daß er damit aber doch keinesweges behaupte, Gott durchaus (omnino) zu erkennen, sondern nur einige Eigenschaften Gottes, nicht aber alle, auch nicht den größten Theil derselben. Diese Unkenntniß der meisten göttlichen Eigenschaften sey aber doch zuverlässig, wie er hinzusetzt, der Kenntniß einiger ganz und gar nicht hinderlich. Mit diesem offenen Geständnisse stimmt denn auch die, von der dritten anschauenden Erkenntnißart in der Ethik gegebene, Erklärung überein, wonach diese Erkenntnißart von der adäquaten Idee einiger Eigenschaften Gottes fortgeht zur adäquaten Erkenntniß der Dinge. — Wenn wir daher im 30sten Lehrsatze des 5ten Theils der Ethik die Behauptung ausgesprochen finden: Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet etc., so werden wir, eingedenk jenes in dem angeführten Briefe abgelegten Bekenntnisses, nicht vergessen dürfen, das sed non omnino als einschränkende Bedingung hinzuzudenken, um den, seiner Consequenz wegen gepriesenen Denker nicht in Widerspruch mit sich selbst zu versetzen. Aber wie mag es nun wohl mit dieser gepriesenen Consequenz stehen, wenn uns denn doch derselbe speculative Gotteslehrer in der Ethik (propos. XLIV, XLV und XLVI) ohne Bedenken versichern will: es involvire nothwendig ein jeder Begriff von irgend einem Körper oder einzelnen wirklich existirenden Dinge das ewige und unendliche Wesen Gottes; es sey auch diese

Auf die, von einem unbekannten scharfsinnigen Denker in London an ihn gerichtete Frage: ob wir denn nicht mehrere Eigenschaften Gottes zu erkennen vermöchten, hatte Spinoza mit einem entschiedenen Nein (im 6ten Briefe) geantwortet, und daselbst auf die in der Ethik bereits enthaltenen Lehr- und Grundsätze sich berufen, aus denen erhelle, daß die menschliche Seele keine andere Eigenschaft Gottes, außer den beiden angegebenen, zu erkennen vermöge, eben darum, weil sie außer denselben keine andere involvire oder ausdrücke; aus diesen zwei Eigenschaften oder deren Affectionen aber doch kein anderes göttliches Attribut begriffen oder erschlossen werden könne.

Diese Lehre Spinoza's von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem facto, daß wir außer unserm Körper, und was sich aus dem unmittelbaren Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen, ist gewiß, wie Jacobi, auf den erwähnten 66sten Brief und die in demselben aus der Ethik citirten Stellen verweisend, ein vortrefflicher Fingerzeig, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

Diesen wahren Sinn glauben wir mit Jacobi und Schelling getroffen zu haben, wenn wir annehmen und voraussetzen: Spinoza habe, obschon gegen den ausdrücklichen Buchstaben seiner Aeußerungen darüber, namentlich in der aus dem 60sten Briefe angeführten Stelle, doch die, dem Geiste seines Systems entsprechende, Ueberzeugung gehabt, daß mit der Erkenntniß der beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung auch die Erkenntniß des ganzen, durch diese Attribute vollständig ausgedrückten göttlichen Wesens erschöpft sey. Diese Ueberzeugung beruhte bei ihm auf dem Schlusse: Weil an der Natur der menschlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Absoluten ausgedrückt sind, die Seele außer diesen auch keine andern erkennen, oder auf andern schließen kann, so

können dem Absoluten eben darum auch keine andern außer jenen beiden Attributen zukommen.

In diesem kategorischen, absoluten Bewußtseyn Spinoza's liegt demnach der Vereinigungspunct seines a priori und a posteriori; — der Punct, in welchem das reine und das empirische Bewußtseyn schlechthin ungetrennt und im absoluten Bewußtseyn als vereinigt in absoluter Einheit und Identität gesetzt waren. Im reinen Bewußtseyn hatte Spinoza Gott unter dem Begriffe des absolut unendlichen Wesens gefaßt, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede sein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, und ihn dergestalt a priori definirt und demonstrirt. Im empirischen Bewußtseyn fand er das Seyn und Wesen Gottes der menschlichen Seele als Object ihrer Erkenntniß gegeben, und an der Natur derselben ausgedrückt durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Jenes reine und dieses empirische Bewußtseyn; — des a priori der Idee des absolut unendlichen, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Wesens, und des a posteriori in und mit der Erkenntniß gewisser, der Qualität nach bestimmter Eigenschaften vereinigt nunmehr Spinoza in dem absoluten Bewußtseyn, d. i. der absoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Erkennens und des Seyns, in dem er das, dem Wesen Gottes gleiche Seyn mit dessen, an der Natur der menschlichen Seele durch die beiden Attribute ausgedrückten, und auf diese Weise ihr geoffenbarten Daseyn, als ungetrennt und als Eines und identisch setzte.

Und so hätte demnach auch Spinoza schon in und mit seiner absoluten, in intellectueller Anschauung bestehenden, Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind. An diesem Puncte mußte er nun auch sein System befestigen, als dem höchsten Princip, wodurch die Wahrheit und Realität dieses Systems nur konnte begründet

Eine ganz andere Ansicht gewinnt dagegen die Sache, wenn wir Jacobi's Meinung, die Gotteslehre Spinoza's betreffend, in Einstimmung mit Schelling beipflichten wollen. Jacobi nämlich, von dem auch Schelling (s. dessen Beschreibung der Idee des Absoluten in der neuern Zeitschrift für spekulative Physik S. 57) urtheilt, daß er in Ansehung dieses Punctes durch seine Darstellung noch am tiefsten in das Innere des Spinozismus eingedrungen sey, erklärt sich über den gedachten, für die Lehre des Spinoza so wichtigen und entscheidenden Punct auf eine deutliche und bestimmte Weise in einer Anmerkung zu seiner zweiten Darstellung des Lehrgebäudes von Spinoza (s. F. H. Jacobi's Werke 4ter Bd. 1ste Abtheil. Leipzig 1819). „Meine Meinung, sagt daselbst (S. 189) der gründliche und geistreiche Kenner und Kritiker des Spinozismus, ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andere Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen, und beides mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwei Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereiniget einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereiniget, und in jedem Dinge nothwendig Ein

und noch genauerer Bestimmung, oder auch zu Rechtfertigung des einen und des andern in der Ethik erklärten Grundbegriffes, oder aufgestellten und demonstrirten Satzes, zu finden sind.

Erstes Lehrstück.

Die Lehre von Gott, seinem Wesen und Seyn nach betrachtet, als die Grundlehre des gesammten Systems.

Der Regel seiner empfohlnen Methode getreu, die ihm vorschrieb, die beste Schlußart aus einem besondern bejahenden Wesen, oder aus einer wahren und richtigen Definition herzunehmen, welche, wenn sie vollkommen ist, das innere Wesen einer Sache erklären muß, entweder durch ihre nächste Ursache, wofern der Gegenstand ein erschaffenes Ding ist, oder, wofern ein unerschaffenes, aus dem Wesen und nothwendig vorauszusetzendem Seyn dieses Dinges selbst, mit Ausschließung aller von ihm verschiedenen Ursache, beginnt der, bei Grundlegung und Ausführung seines Systems nach der Norm dieser Methode verfahrende, speculative Denker den Gliederbau dieses Systems gleich Anfangs mit einer Reihe von Erklärungen gewisser Grundbegriffe des reinen Verstandes, aus welchen Erklärungen sodann die ersten von ihm aufgestellten Grundsätze gebildet sind.

An der Spitze dieser Definitionen steht die von dem Begriffe desjenigen Dinges, welches die Ursache seiner selbst (causa sui) ist, worunter kein anderes Ding kann verstanden werden, als nur das Eine und Einzige, dessen Wesen die Existenz involvirt, oder dessen Natur nur als existirend kann begriffen werden.

Nach dieser und den übrigen, der Definition von Gott vorhergehenden Erklärungen der Begriffe von dem in seiner Art Endlichen, so wie von dem, was nur

Subſtanz, einem Attribute und einem Modus zu verſtehen iſt, folgt nun ſogleich die aus jenen Erklärungen, als ihren Elementen, gebildete Definition von Gott. Der metaphyſiſche Gotteslehrer verſteht unter Gott das abſolut unendliche Weſen, d. h. eine Subſtanz, beſtehend aus unendlichen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Weſen (Gottes) ausdrückt. Als ein abſolut, keinesweges als ein bloß in ſeiner Art unendliches Ding muß Gott darum gedacht werden, weil wir dem nur in ſeiner Art Unendlichen unendliche Eigenſchaften abſprechen können, nicht aber dem abſolut Unendlichen, zu deſſen Weſen alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt.

Die angeführten Definitionen, und insbeſondre die Erklärung von Gott, als dem abſolut unendlichen Weſen, vorausgeſchickt, ſtellt unſer ſpeculative Gotteslehrer als Axiome unter andern die Sätze auf: Alles was iſt, iſt entweder in ſich, oder in einem andern; und was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, das muß durch ſich ſelbſt begriffen werden. Was endlich als nicht exiſtirend kann begriffen werden, deſſen Weſen ſchließt die Exiſtenz nicht ein (Axiom. I. II. VII.).

Wenn nun, dem erſten der genannten Axiome zufolge, das geſammte Gebiet des Seyenden in das in ſich, und das in einem andern Exiſtirende ſich theilt, ſo frägt es ſich demnach: unter welchem Begriffe die erſtere, und unter welchem die letztere Art von Exiſtenz gedacht werden müſſe? — Wir dürfen eine kategoriſche Antwort auf dieſe Frage nicht lange ſuchen. Spinoza giebt ſie uns gleich in ſeinem zweiten Axiom, und in der dritten ſeiner Definitionen, der Definition des Subſtanzbegriffes. Vergleichen wir beides mit einander, jenes Axiom, welches ausſagt, daß das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, durch ſich ſelbſt muß begriffen werden, und dieſe Definition, welche die Subſtanz für dasjenige erklärt, was in ſich ſelbſt iſt, und durch ſich ſelbſt begriffen wird, ſo leuchtet es ſo-

fort ein, daß unter dem In-sich-Seyenden kein anderes als das Seyn der Substanz könne gedacht werden. An diesen Begriff, als den Grundbegriff seines Systems, hält sich nun unser Spinoza, entwickelt ihn noch weiter, sucht ihn von allen Seiten zu beleuchten, und alle wesentliche und nothwendige Prädicate und Bestimmungen aus der gegebenen Definition desselben abzuleiten, bis er auf diesem Wege des Explicirens und Demonstrirens zu dem Resultate geführt wird, daß Gott, oder das absolut unendliche Wesen, nicht nur Substanz, sondern auch die Eine und einzige Substanz in der gesammten Natur sey. Aus den gegebenen Erklärungen, theils von der Substanz selbst, theils von den modis derselben, worunter er ihre Affectionen, oder dasjenige versteht, was in einem andern ist, und vermittelst desselben gedacht wird, ergab sich zunächst der, aus diesen Erklärungen zu demonstrirende Satz, daß die Substanz ihrer Natur eher als ihre Affectionen seyn müsse, so wie der Satz, daß es außer dem, das Wesen der Substanz durch ihre Attribute erkennenden Verstande, nichts giebt, als entweder Substanzen, oder ihre Affectionen. Durch die zunächst folgenden demonstrirten Lehrsätze, daß ersteus: zwei Substanzen von verschiedenen Attributen nichts mit einander gemein haben, da der Begriff der einen Substanz den der andern nicht einschließt; daß zweitens: eben darum, wenn sie nichts mit einander gemein haben, keine die Ursache der andern (zufolge des 4ten Grundsatzes) seyn kann; daß es aber drittens: in der Wirklichkeit nicht zwei oder mehrere Substanzen von einerlei Natur oder Attribut geben könne, die als solche etwas unter sich gemein haben, hatte Spinoza den Satz als Schlußfolge vorbereitet und herbeigeführt: die Substanz könne also schlechthin nicht von Etwas hervorgebracht werden, weder von einer andern Substanz, noch von einer Affection dieser andern Substanz, da sie ja ihrer Natur nach eher gesetzt seyn muß, als die Affectionen, und mithin nicht Substanz wäre, wofern ihre Erkenntniß von der Erkenntniß einer andern

ubſtanz oder einer Affection dieſer andern Subſtanz,
ſ von ihrer Urſache abhinge. Iſt aber dieſes, folgerte
pinoza weiter, ſo wird die Subſtanz die Urſache
er ſelbſt ſeyn. Nun hatte er (nach der erſten Defi-
ion) unter Urſache ſeiner ſelbſt dasjenige verſtanden,
ſen Weſen die Exiſtenz einſchließt, oder deſſen Natur
ht anders denn als exiſtirend gedacht werden kann,
raus denn folgerecht ſich ergab, daß zur Natur der
ubſtanz, als der causa sui, Exiſtenz gehören müſſe.
er welche Art von Exiſtenz, eine endliche oder eine
endliche? Daß die Subſtanz nicht als endlich
ſtiren könne, erweiſt Spinoza (im 7ten Lehrſatze)
s dem Grunde, weil ſie ſonſt durch eine andre von
ſelben Natur, welche auch nothwendiges Daſeyn hätte,
ßte eingeſchränkt werden, welches zu der, als unge-
mt bereits erwieſenen, Annahme und Vorausſetzung
s Daſeyns zweier Subſtanzen von einerlei Attribut
thigen würde. Iſt überdies Endlichſeyn in der
at zum Theil eine Verneinung, und Unend-
chſeyn die abſolute Bejahung der Exiſtenz eines
eſens, ſo folgt auch ſchon aus dem erwähnten 7ten
hrſatze allein, daß jede Subſtanz unendlich ſeyn müſſe.

Aus der nothwendigen Unendlichkeit der Subſtanz
nnte Spinoza nun auch die Untheilbarkeit der-
ben folgern. Und er thut dieſes wirklich. Im 13ten
hrſatze führt er nämlich für die Untheilbarkeit der
ubſtanz einen apagogiſchen Beweis vermittelſt des Di-
mmas, daß, unter Vorausſetzung ihrer Theilbarkeit,
e getrennten Theile entweder die Natur der abſoluten
ubſtanz behalten oder nicht behalten müßten, im er-
rn Falle alſo aus der einen Subſtanz mehrere von
erlei Natur entſtehen würden, im letztern die abſo-
te, unendliche Subſtanz zu exiſtiren aufhören müßte,
lches beides doch ungereimt ſey. Im Zuſatze zu die-
n Lehrſatze fügt er noch die Bemerkung hinzu: es
rde die Untheilbarkeit der Subſtanz auch noch einfacher
raus begriffen, daß die Natur derſelben nicht anders
ſ unendlich, und unter einem Theile der Subſtanz

nichts anders, als eine endliche Subſtanz gedacht werden könne, welches (nach Lehrſatz 8) einen offenbaren Widerſpruch enthalte.

Durch die, der Subſtanz beigelegten, aus ihrer Definition entwickelten und erſchloſſenen Prädicate einer in ihrem Weſen ſelbſt gegründeten Exiſtenz, ihrer abſoluten Unendlichkeit und Untheilbarkeit, war nun ſchon ein Band der Einheit und Identität geknüpft zwiſchen dem Subſtanzbegriffe und dem Begriffe von Gott, als dem abſolut unendlichen und nothwendig exiſtirenden Weſen, welches, als die causa sui, die Exiſtenz nothwendig einſchließt. Nun hatte aber unſer tranſcendentaler Gotteslehrer unter Gott eine aus unendlichen Attributen beſtehende Subſtanz verſtanden, deren jedes ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. Sollte dieſer aufgeſtellte Begriff von Gott mit dem Subſtanzbegriffe überhaupt als vereinbar ſich bewähren, ſo mußte freilich nothwendig dargethan werden, daß es keineswegs ungereimt ſey, einer Subſtanz mehrere Attribute beizulegen, indem die Einheit und Untheilbarkeit der Subſtanz ganz und gar nicht eine Art von Mehrheit in ihr ausſchließe. Das iſt es auch, was Spinoza mit ausdrücklichen Worten ſagt, indem er ſogar noch weiter geht mit der Behauptung: es ſey einleuchtender als ſonſt irgend etwas, daß jedes Ding unter einem (das Weſen deſſelben ausdrückenden) Attribute gedacht werden müſſe, und je mehr es (Lehrſatz 9) Realität oder Seyn hat, deſto mehrere Attribute müßten ihm auch zukommen. Iſt aber dieſes, und gehört zum Weſen Gottes, als des abſolut Unendlichen, alles was ein Weſen (reales Seyn) ausdrückt, ſo iſt auch der Begriff von Gott, als einer aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Subſtanz, von welchen eine jede ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, vollkommen begründet, und gegen alle Einwürfe geſichert. Spinoza durfte darum auch gegen die Gültigkeit des Schluſſes (Schol. prop. X) proteſtiren, den man von dem Gedachtwerden und Vorhandenſeyn mehrerer real verſchiedener Attribute auf eine Mehrheit und

rſchiedenheit der Subſtanzen ſelber machen möchte. enn auch, bemerkt er nämlich (in dem erwähnten Zu- ße zu dem 10ten Lehrſ.) zwei real verſchiedene Attri- te gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des dern, ſo könne daraus doch nicht geſchloſſen werden, ß dieſe beiden real verſchiedenen Attribute zwei Dinge, er zwei verſchiedene Subſtanzen ausmachen. Denn es hört zum Weſen der Subſtanz, daß jedes ihrer At- bute durch ſich begriffen werde, weil alle Attribute, : ſie beſitzt, immer zugleich und zumal in ihr geweſen id, und darum auch keines von dem andern hat her- rgebracht werden können.

Aber kann es nicht demohngeachtet — wie ſich doch mer noch fragen läßt — eine Mehrheit von Sub- nzen geben? — Eine Mehrheit von Subſtanzen an- hmen, hieße dann eben ſo viel, als eine Mehrheit von ingen ſetzen, denen allen auf die gleiche Weiſe die we- ntlichen Prädicate der Subſtanzialität, urſprüngliche, erſchaffene, in ihrem Weſen ſelber gegründete Exiſtenz, thwenge Unendlichkeit und Untheilbarkeit zukommen; d die mithin als eben ſo viele, von einander geſchie- ne und auch zugleich (nach dem 5ten Lehrſ.) von ein- der realiter verſchiedene, wahrhaft exiſtirende Dinge betrachten ſind. Sollten wir nun nicht, wofern an- s Spinoza eine ſolche Mehrheit von Subſtanzen laſſen wollte, zu dem Schluſſe berechtiget ſeyn, daß ı ſolches Syſtem eines abſoluten Pluralismus von bſtanziellen Naturen auch unfehlbar in die Lehre eines ſoluten Polytheismus ausgehen müſſe, nachdem t einmal der Subſtanzbegriff mit dem Begriffe von ott durch Uebertragung der Prädicate der Subſtanzia- ät auf das Weſen Gottes, identificirt worden iſt? — ber die Bündigkeit dieſes Schluſſes würde uns Spi- za ganz und gar nicht einräumen dürfen, ſondern zu ner Rechtfertigung und unſrer Zurechtweiſung an die, der Erläuterung der 5ten Definition gemachte Unter- ſcheidung zwiſchen dem abſolut und dem bloß in iner Art Unendlichen erinnern, wo er den Unter-

schied darin gesetzt hatte, daß von diesem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Wesen des erstern alles gehört, was dieses Wesen ausdrückt, und keine Negation in sich schließt. Eine Mehrheit von Substanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen diesen Substanzen das Prädicat absoluter Unendlichkeit zukommen müsse, da jede unter ihnen ja nur als ein in seiner Art unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (absurden) Behauptung einer Mehrheit absolut unendlicher göttlicher Wesen führen müßte. Nur Eine Substanz also mit dem Prädicate absoluter Unendlichkeit; und diese eine und einzige Substanz Gott, als das absolut unendliche Wesen. Alle andre sogenannte Substanzen außer dieser einen absolut unendlichen, göttlichen Substanz, sind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Wesen Substanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiste, sondern auch selbst schon dem klaren Buchstaben des Systems entgegen, wenn man dem Spinoza die Meinung unterschieben wollte, als habe er irgend einem nur in seiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Substanzialität zugestehen wollen. So ist zwar ein jedes Attribut der absolut unendlichen Substanz ein in seiner Art Unendliches, sofern es das Wesen der Substanz, auf gewisse Weise und von einer gewissen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum sind doch, wie schon erwähnt, zwei oder mehrere real verschiedene Attribute, die einer und derselben Substanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verschiedene Substanzen zu halten, obschon der Natur der Substanz gemäß, ein jedes dieser Attribute durch sich selbst begriffen wird. Wesen und Eigenschaften sind daher nicht mit einander zu verwechseln. Denn es kann viele und real verschiedene Eigenschaften Einer Substanz geben; — auch werden ihr wirklich un

Substanz oder einer Affection dieser andern Substanz, als von ihrer Ursache abhinge. Ist aber dieses, folgerte Spinoza weiter, so wird die Substanz die Ursache ihrer selbst seyn. Nun hatte er (nach der ersten Definition) unter Ursache seiner selbst dasjenige verstanden, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder dessen Natur nicht anders denn als existirend gedacht werden kann, woraus denn folgerecht sich ergab, daß zur Natur der Substanz, als der causa sui, Existenz gehören müsse. Aber welche Art von Existenz, eine endliche oder eine unendliche? Daß die Substanz nicht als endlich existiren könne, erweist Spinoza (im 7ten Lehrsatze) aus dem Grunde, weil sie sonst durch eine andre von derselben Natur, welche auch nothwendiges Daseyn hätte, müßte eingeschränkt werden, welches zu der, als ungereimt bereits erwiesenen, Annahme und Voraussetzung des Daseyns zweier Substanzen von einerlei Attribut nöthigen würde. Ist überdies Endlichseyn in der That zum Theil eine Verneinung, und Unendlichseyn die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens, so folgt auch schon aus dem erwähnten 7ten Lehrsatze allein, daß jede Substanz unendlich seyn müsse.

Aus der nothwendigen Unendlichkeit der Substanz konnte Spinoza nun auch die Untheilbarkeit derselben folgern. Und er thut dieses wirklich. Im 13ten Lehrsatze führt er nämlich für die Untheilbarkeit der Substanz einen apagogischen Beweis vermittelst des Dilemmas, daß, unter Voraussetzung ihrer Theilbarkeit, ihre getrennten Theile entweder die Natur der absoluten Substanz behalten oder nicht behalten müßten, im erstern Falle also aus der einen Substanz mehrere von einerlei Natur entstehen würden, im letztern die absolute, unendliche Substanz zu existiren aufhören müßte, welches beides doch ungereimt sey. Im Zusatze zu diesem Lehrsatze fügt er noch die Bemerkung hinzu: es werde die Untheilbarkeit der Substanz auch noch einfacher daraus begriffen, daß die Natur derselben nicht anders als unendlich, und unter einem Theile der Substanz

ſich über dieſen Punct Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Subſtanzen nicht erklären können. Doch auch ſelbſt den unendlichen Affectionen der Attribute der Subſtanz hat Spinoza die Subſtanzialität abſprechen müſſen, indem er dieſe, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als ſolche lediglich einen gewiſſen beſtimmten, obſchon unendlichen modus eines und des andern, das ewige und unendliche Weſen der Subſtanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder ſeyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach keinem, lediglich in ſeiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verſchiedenen Attribute der Subſtanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Subſtanzialität zugeſtanden werden, ſo bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Subſtanz ausſchließend dem abſolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweiſen, daß es nur Ein abſolut unendliches Weſen geben könne, dem, als ſolchem, unendliche Eigenſchaften zukommen, ſo hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Subſtanz gebe und geben könne, und daß dieſe Eine und einzige Subſtanz Gott ſey, weil Gott für das abſolut unendliche Weſen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieſer Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem abſolut unendlichen Weſen ſelber zu führen. Muß nämlich das abſolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, dem alſo auch kein Attribut, welches das Weſen der Subſtanz ausdrückt, kann abgeſprochen werden, ſo müßte, wofern es noch irgend eine Subſtanz außer dieſem abſolut unendlichen Dinge geben ſollte, dieſelbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieſes unendlichen

Verschiedenheit der Substanzen selber machen möchte. Wenn auch, bemerkt er nämlich (in dem erwähnten Zusatze zu dem 10ten Lehrs.) zwei real verschiedene Attribute gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des andern, so könne daraus doch nicht geschlossen werden, daß diese beiden real verschiedenen Attribute zwei Dinge, oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zum Wesen der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werde, weil alle Attribute, die sie besitzt, immer zugleich und zumal in ihr gewesen sind, und darum auch keines von dem andern hat hervorgebracht werden können.

Aber kann es nicht demohngeachtet — wie sich doch immer noch fragen läßt — eine Mehrheit von Substanzen geben? — Eine Mehrheit von Substanzen annehmen, hieße dann eben so viel, als eine Mehrheit von Dingen setzen, denen allen auf die gleiche Weise die wesentlichen Prädicate der Substanzialität, ursprüngliche, unerschaffene, in ihrem Wesen selber gegründete Existenz, nothwenge Unendlichkeit und Untheilbarkeit zukommen; und die mithin als eben so viele, von einander geschiedene und auch zugleich (nach dem 5ten Lehrs.) von einander realiter verschiedene, wahrhaft existirende Dinge zu betrachten sind. Sollten wir nun nicht, wofern anders Spinoza eine solche Mehrheit von Substanzen zulassen wollte, zu dem Schlusse berechtiget seyn, daß ein solches System eines absoluten Pluralismus von substanziellen Naturen auch unfehlbar in die Lehre eines absoluten Polytheismus ausgehen müsse, nachdem erst einmal der Substanzbegriff mit dem Begriffe von Gott durch Uebertragung der Prädicate der Substanzialität auf das Wesen Gottes, identificirt worden ist? — Aber die Bündigkeit dieses Schlusses würde uns Spinoza ganz und gar nicht einräumen dürfen, sondern zu seiner Rechtfertigung und unsrer Zurechtweisung an die, in der Erläuterung der 5ten Definition gemachte Unterscheidung zwischen dem absolut und dem bloß in seiner Art Unendlichen erinnern, wo er den Unter-

Voraussetzung selbst, als eine unumstößliche, unmittelbar evidente Wahrheit gelten läßt.

Man setze — so lautet die erste Demonstration — wenn es anders möglich ist, daß Gott nicht existirt, so wird sein Wesen die Existenz nicht einschließen, welches absurd ist.

Ein zweiter Beweis wird durch folgendes Dilemma geführt: Wenn Gott nicht existiren sollte, so müßte, da das Nichtseyn so gut wie das Seyn eines Dinges seinen Grund haben muß, die Ursache auch von der Nichtexistenz Gottes entweder in der Natur Gottes selber, oder außer ihr liegen. Nun kann aber weder das erstere, noch das letztere statt finden. Nicht das erstere; es mag die außer Gott befindliche Ursache eine Substanz von derselben Natur seyn, womit eo ipso das Seyn Gottes zugestanden würde, oder auch eine Substanz von anderer Natur, weil eine solche, die mit Gott nichts gemein hat, auch seine Existenz weder setzen noch aufheben könnte. Und eben so wenig, ja noch weniger, kann ohne offenbaren Widerspruch die Ursache der Nichtexistenz Gottes in seiner eigenen Natur liegen, welche bei dieser Annahme den Grund ihres Seyns und zugleich auch ihres Nichtseyns in sich enthalten würde. — Bei diesen beiden apagogischen Demonstrationen a priori läßt es der metaphysische Gotteslehrer aber auch noch nicht bewenden, sondern fügt zu denselben noch eine dritte, leichter, wie er meint, zu fassende, von dem Daseyn endlicher Dinge ausgehende Demonstration a posteriori hinzu, die aber nichts desto weniger doch auch, seinem Dafürhalten nach, auf einem Fundamente a priori beruhen soll.

Wenn Nichtexistirenkönnen — so argumentirt hier Spinoza — ein Unvermögen, Existirenkönnen dagegen ein Vermögen ist, so sind die endlichen existirenden Dinge mächtiger, als das absolut unendliche Ding. Da nun das Widersinnige dieser Folge für sich einleuchtet, so existirt entweder gar nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Abgesehen jedoch von

n auf unser eigenes Daseyn als endlicher Wesen ge-
ndeten Schlusse auf die Existenz Gottes, als des ab-
t unendlichen Wesens, bedient sich Spinoza des-
en Grundsatzes von dem Nichtexistirenkönnen, als
m Unvermögen, und dem Existirenkönnen, als einem
rmögen, zum Beweisgrunde, woraus a priori, un-
ängig von der Voraussetzung des Daseyns des End-
en, mit der höchsten Evidenz das Daseyn des absolut
ndlichen oder vollkommenen Wesens, d. i. Gottes, zu
gern sey. Wenn nämlich Existirenkönnen ein Vermö-
ist, so muß auch ein Wesen um so mehr Kräfte
n Existiren in sich haben, je mehr Realität seiner Na-
zukommt, woraus denn unwidersprechlich erhellet,
wir von der Existenz keines Dinges gewisser seyn
nen, als von der Existenz desjenigen Wesens, welches
das absolut unendliche oder vollkommene Wesen alle
vollkommenheit ausschließt, dagegen die absolute Voll-
mmenheit in sich befaßt, und in und mit derselben
auch ein absolut unendliches Vermögen zu existi-
. — So war demnach die erste Grundwahrheit,
rauf alle übrigen Wahrheiten des Systems, als auf
em obersten Princip, beruhten, als eine Wahrheit von
höchsten Evidenz festgestellt. Und daß zugleich das
seyn Gottes, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit
, ergab sich von selbst aus der für das ewige und
thwendige Daseyn Gottes a priori geführten Demon-
ation, so wie aus derselben auch die Einheit und
entität des Seyns und Wesens Gottes, desgleichen
Ewigkeit aller seiner Attribute und deren Unveräu-
lichkeit mit aller Evidenz gefolgert werden konnte.
ergl. propos. XIX und XX. p. 1. nebst den Scho-
n und Corollarien dieser Lehrsätze.)

Mit der im reinen Verstande, als einem ihm an-
bornen Instrumente, gegebenen, klar und deutlich ent-
ckelten und beschriebenen Idee des allervollkommensten
esens hatte Spinoza die Norm gefunden, wonach
r Verstand die Richtung zu Erweiterung der Erkennt-
ß, geschöpft aus dieser ersten Erkenntniß, der empfohl-

nen vollkommensten Methode gemäß, nehmen sollte. Darum war ihm auch an nichts so sehr gelegen gewesen, als nur sobald wie möglich zur Erkenntniß dieses Wesens zu gelangen. Denn die Vernunft wird ja alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn sie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur enthält.

Die Erkenntniß des Absoluten oder Gottes, als des absolut unendlichen und vollkommensten Wesens, gefaßt unter dem Begriffe der einen und einzigen, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Substanz, war aber nur die erste Grundlage des ganzen Systems. Von dieser allerersten Erkenntniß mußte nun fortgegangen werden zu Erforschung desselben Wesens, als der Quelle der ganzen Natur, um der großen und wichtigen, aber auch zugleich schwierigen Aufgabe, betreffend die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten, und die Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott, als dem Princip ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, den Forderungen der vollkommensten Methode gemäß eine Genüge zu leisten.

Wie und in wie weit nun unser metaphysische Lehrer einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge, dieses schwierigste Problem, worauf gerade jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν ihr Hauptaugenmerk zu richten hat, zu lösen versucht, und auch überall nur zu lösen vermochte, werden die beiden demnächst folgenden Lehrstücke uns sagen können.

Zweites Lehrstück.

Die Lehre von der Abkunft der Welt der Dinge überhaupt aus Gott, und ihrem Verhältnisse der Immanenz und Dependenz zu demselben.

Der Grundbegriff von Gott, als der einen und einzigen, absolut unendlichen Substanz, hat uns bis jetzt

Bestimmung derjenigen Eigenschaften Gottes ge-
lche von den ältern scholastischen, wie auch von
etaphysischen Theologen die perfectiones qui-
genannt zu werden pflegten, und von den
ven unterschieden wurden. — Zu Erklärung
nft der Welt der Dinge aus Gott, und um
ltniß zu demselben einzusehen, müssen wir nun
inoza zu Erforschung der operativen Ei-
n des absolut unendlichen Wesens fortgehen,
ir Gott nun auch nach seiner Caussalität,
lle des Ursprungs der gesammten Natur, zu
haben. Und da uns eine Wissenschaft Got-
der Welt der Dinge zugleich die Einrichtung
mmte Beschaffenheit, so wie die Ordnung der
uf eine genügende Weise erklären soll, so wird
r einer solchen Wissenschaft auch den Grund
zlichkeit dieser Beschaffenheit und dieser Ord-
demselben Princip des Ursprunges der Natur
müssen. — Mit dem Begriffe der Substanzia-
absolut unendlichen Wesens war nun aber
leich der Begriff der Caussalität desselben gesetzt.
bstanz nämlich muß Kraft, und einer absolut
en Substanz eine absolut unendliche Kraft zu-
sofern sie durch deren Thätigkeit der Realgrund
idenzen oder Affectionen ist. Und daß eine Sub-
ht ohne Accidenzen oder Affectionen, als ihr noth-
Correlat, seyn, noch gedacht werden könne, hatte
za schon vorausgesetzt, indem er nach der gegebe-
Definition den letztern Begriff mit dem erstern
, und die modos für Affectionen der Substanz,
dasjenige erklärt hatte, was in einem andern,
bstanz, ist, wodurch es auch begriffen wird.
e nun nach Spinoza's Ueberzeugung die
und Einfachheit der Substanz eine Mehrheit und
enheit ihrer Attribute nicht ausschloß; eben so
un auch eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit
ctionen dieser Attribute, von welchen modis die
z eben so wohl die Ursache seyn mußte, wie sie
he ihrer selbst ist.

nen vollkommensten Methode gemäß, nehmen sollte. Darum war ihm auch an nichts so sehr gelegen gewesen, als nur sobald wie möglich zur Erkenntniß dieses Wesens zu gelangen. Denn die Vernunft wird ja alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn sie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur enthält.

Die Erkenntniß des Absoluten oder Gottes, als des absolut unendlichen und vollkommensten Wesens, gefaßt unter dem Begriffe der einen und einzigen, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Substanz, war aber nur die erste Grundlage des ganzen Systems. Von dieser allerersten Erkenntniß mußte nun fortgegangen werden zu Erforschung desselben Wesens, als der Quelle der ganzen Natur, um der großen und wichtigen, aber auch zugleich schwierigen Aufgabe, betreffend die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten, und die Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott, als dem Princip ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, den Forderungen der vollkommensten Methode gemäß eine Genüge zu leisten.

Wie und in wie weit nun unser metaphysische Lehrer einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge, dieses schwierigste Problem, worauf gerade jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν ihr Hauptaugenmerk zu richten hat, zu lösen versucht, und auch überall nur zu lösen vermochte, werden die beiden demnächst folgenden Lehrstücke uns sagen können.

Zweites Lehrstück.

Die Lehre von der Abkunft der Welt der Dinge überhaupt aus Gott, und ihrem Verhältnisse der Immanenz und Dependenz zu demselben.

Der Grundbegriff von Gott, als der einen und einzigen, absolut unendlichen Substanz, hat uns bis jetzt

Bestimmung derjenigen Eigenschaften Gottes ge-
elche von den ältern scholastischen, wie auch von
netaphysischen Theologen die perfectiones qui-
genannt zu werden pflegten, und von den
iven unterschieden wurden. — Zu Erklärung
unft der Welt der Dinge aus Gott, und um
ältniß zu demselben einzusehen, müssen wir nun
pinoza zu Erforschung der operativen Ei-
ten des absolut unendlichen Wesens fortgehen,
ir Gott nun auch nach seiner Caussalität,
elle des Ursprungs der gesammten Natur, zu
n haben. Und da uns eine Wissenschaft Got-
der Welt der Dinge zugleich die Einrichtung
immte Beschaffenheit, so wie die Ordnung der
auf eine genügende Weise erklären soll, so wird
er einer solchen Wissenschaft auch den Grund
glichkeit dieser Beschaffenheit und dieser Ord-
demselben Princip des Ursprunges der Natur
n müssen. — Mit dem Begriffe der Substanzia-
s absolut unendlichen Wesens war nun aber
gleich der Begriff der Caussalität desselben gesetzt.
abstanz nämlich muß Kraft, und einer absolut
hen Substanz eine absolut unendliche Kraft zu-
, sofern sie durch deren Thätigkeit der Realgrund
cidenzen oder Affectionen ist. Und daß eine Sub-
cht ohne Accidenzen oder Affectionen, als ihr noth-
s Correlat, seyn, noch gedacht werden könne, hatte
oza schon vorausgesetzt, indem er nach der gegebe-
n Definition den letztern Begriff mit dem erstern
ft, und die modos für Affectionen der Substanz,
r dasjenige erklärt hatte, was in einem andern,
abstanz, ist, wodurch es auch begriffen wird.
ie nun nach Spinoza's Ueberzeugung die
und Einfachheit der Substanz eine Mehrheit und
denheit ihrer Attribute nicht ausschloß; eben so
nun auch eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit
fectionen dieser Attribute, von welchen modis die
nz eben so wohl die Ursache seyn mußte, wie sie
ache ihrer selbst ist.

des abſolut unendlichen
gefaßt unter dem Begri
unendlichen Eigenſchaften
nur die erſte Grundlage
ſer allererſten Erkenntniſ
den zu Erforſchung deſſ
der ganzen Natur, um
auch zugleich ſchwierigen
rung der Abkunft des
und die Beſtimmung d
Gott, als dem Princip i
keit, den Forderungen d
mäß eine Genüge zu leiſ

Wie und in wie w
rer einer Wiſſenſchaft Go
dieſes ſchwierigſte Proble
des ἓν καὶ πᾶν ihr H
zu löſen verſucht, und a
mochte, werden die beider
uns ſagen können.

Zweites

Die Lehre von der Abkunft d

Um nicht Ungleichartiges in einander zu mischen und mit einander zu verwechseln, sondern gehörig getrennt zu halten, bedient sich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterscheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müsse man, erinnert er, dasjenige verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. Gott, sofern derselbe als freie Ursache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, so fern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt sich nun: Welches sind diese modi, von welcher bestimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müssen sie durch eines oder das andere derselben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, dessen Begriff sie involviren, indem sie dasselbe auf eine gewisse und bestimmte Weise (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine bestimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenschaften muß demnach auch so fort zu einer bestimmten Erkenntniß der in diesen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch sie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgestellten und demonstrirten Satze, daß es außer Gott keine Substanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig schon den Schluß gezogen (*Corollar.* II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenschaften Gottes seyen, oder Affectionen der Eigenschaften Gottes. — Hier dürfen wir unsern Metaphysiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur diese beiden verschiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andre Antwort

ben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen
s Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes,
f das Zeugniß des empiriſchen Bewußtſeyn annehme.
ieſe Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten
ſom des 2ten Theils der Ethik, welches die Ausſage
s unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nul-
a res singulares, praeter corpora et cogitandi mo-
os, sentimus nec percipimus. Auf dieſes Factum
er Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die
eiden Grundlehren ſeines Syſtems, daß das Denken
nd die Ausdehnung Attribute Gottes ſind, oder daß
ott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding iſt (res
ogitans und res extensa). Da nämlich die beſondern
der einzelnen Dinge (res singulares oder particulares)
ichts weiter ſind als Affectionen der Eigenſchaften Got-
s, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf
ne gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato
odo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV.
. 1.), ſo kommen alſo Gott diejenigen Attribute zu,
eren Begriff alle jene einzelne Weſen involviren, und
urch welche ſie auch begriffen werden. Es iſt demnach
as Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von
en unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige
nd unendliche Weſen deſſelben ausdrücken; jenes als
jenige Eigenſchaft, worauf ſich alle beſondere Weiſen
es Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und
urch ſie allein nur zu begreifende Gedanken, und die-
es, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener
erſchiedene Eigenſchaft, worauf ſich eben ſo die einzel-
en körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weiſe in
ieſem Attribute allein gegründet ſind, und auch allein
ur durch daſſelbe können begriffen werden. — Das
usgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur
as eine oder das andere ſeyn, entweder eine Eigenſchaft
ottes oder eine Affection dieſer Eigenſchaft; aber bei-
es freilich nicht in der gleichen Beſchaffenheit und Digni-
ät. Als bloße Affection, oder als bloßer modus iſt
as ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

und das denkende Ding der einzelne Begriff von diesem körperlichen Dinge (idea corporis actu existentis). — Als Eigenschaften der göttlichen Substanz betrachtet, müssen aber Ausdehnung sowohl als Denken von aller Einschränkung gänzlich frei seyn, und mithin als ewig, als nothwendig und unendlich gedacht werden; da beide dieser Attribute, obgleich freilich ein jedes nur in seiner Art, auf eine gewisse Weise, oder von einer gewissen Seite die Natur desjenigen Wesens ausdrücken, welches das absolut unumschränkte und absolut vollkommene Wesen ist. (ens absolute in essentia indeterminatum et perfectum. Epist. XLI.)

Als ein Attribut Gottes kann demnach die Ausdehnung so wenig, wie das Denken, endlich und beschränkt, mithin auch nicht theilbar seyn; sie muß vielmehr nothwendig als unendlich und untheilbar gedacht werden. Nur in dieser Dignität kann sie zur natura naturans gehören. Spinoza giebt sich daher auch alle Mühe, die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die absolute Untheilbarkeit der Ausdehnung erhoben werden können, und auch wirklich gemacht zu werden pflegen. — Da er die Schöpfung körperlicher oder ausgedehnter Wesen durch irgend eine göttliche Kraft und Macht als völlig unbegreiflich verworfen, und bewiesen zu haben glaubte, daß keine Substanz von einer andern könne hervorgebracht werden; auch daß es außer Gott überall keine Substanz geben und keine gedacht werden könne, so blieb ihm nun nichts anders übrig, als die ausgedehnte Substanz zu einem von den unendlichen Attributen Gottes zu machen, um den Grund der Möglichkeit der einzelnen körperlichen, wirklich in der Natur vorhandenen Dinge, in dieser Eigenschaft nachweisen zu können. Diese Dignität eines göttlichen Attributs der ausgedehnten Substanz zu vindiciren, und zu zeigen, daß sie in keinem Betracht der göttlichen Natur unwürdig sey, dringt er auf die nöthige Beachtung einer zwiefachen Vorstellungsart der Quantität: einer abstracten und oberflächlichen durch die bloße Einbildungskraft, und

einer wahren und reellen durch den Verstand. Nach der ersten Vorstellungsart, wie wir die Quantität uns gemeinhin und so leicht imaginiren, wird sie allerdings bloß als endlich, und aus Theilen zusammengesetzt, mithin als theilbar, befunden werden. Fassen wir sie aber mit dem Auge des reinen Verstandes auf, wie sie von diesem als Substanz erblickt wird, so werden wir sie unfehlbar als unendlich, als einzig und untheilbar anerkennen müssen. (Schol. Propos. XV und Ep. XXIX.)

Mit den erkannten beiden Attributen Gottes, deren jedes in seiner Art unendlich ist, und das ewige und unendliche Wesen Gottes auf seine eigene Weise ausdrückt, ist nun auch die Erkenntniß dieses Wesens selber, als der natura naturans, erschöpft.

Daß nach Spinoza's Ueberzeugung mit Entdeckung der beiden, an der Natur der menschlichen Seele ausgedrückten Eigenschaften, die ganze Erkenntniß der göttlichen Natur ihrem Seyn und Wesen nach völlig erschöpft sey, und daß und warum der menschliche Verstand seiner Sache gewiß seyn könne, mit dieser Erkenntniß das Wesen Gottes an sich selbst vollständig ergründet und eingesehen zu haben, ist oben bereits von uns bemerkt worden, wo wir uns auch über diesen Punct auf eine der Ansicht Jacobi's und Schelling's beistimmende Weise erklärt haben. Spinoza durfte daher, auf seine Ueberzeugung gestützt, auch nur den Beweis führen, daß die menschliche Seele keine andere Eigenschaft Gottes außer den beiden, an ihrer Natur ausgedrückten, zu erkennen vermöge, um für die Begründung und Ausführung seines Systems, nach der Norm der höchsten und vollkommensten Idee des Absoluten, alles zu leisten, was zu diesem Zweck gefordert werden durfte. — Diesen Beweis führt er nun in dem schon erwähnten 66ten Briefe vollständig auf folgende Weise, und mit Zurückweisung auf die Lehrsätze der Ethik, in welchen die Hauptmomente für die zu erweisende Wahrheit bereits enthalten waren. Die menschliche Seele, heißt es daselbst, kann nur zu einer Erkenntniß von dem

gelangen, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers involvirt, oder was aus dieser Idee selber kann geschlossen werden. Denn eines jeglichen Dinges Macht und Vermögen wird durch das bloße Wesen desselben beschrieben oder begrenzt (nach propos. VII. p. 3); das Wesen der Seele besteht aber (nach propos. XIII. p. 2) darin allein, daß dieselbe die Idee eines wirklich existirenden Körpers ist, und daß hiernach die Erkenntnißkraft der Seele auch nur auf das sich erstreckt, was diese Idee des Körpers in sich enthält, oder was aus eben derselben folgt. Diese Idee des Körpers befaßt nun aber und drückt keine andere Eigenschaften Gottes aus, als die der Ausdehnung und des Denkens. Denn ihr Gegenstand (ejus ideatum), der Körper nämlich, hat Gott zur Ursache, sofern derselbe unter dem Attribut der Ausdehnung, und nicht unter irgend einem andern betrachtet wird, und sonach involvirt jene Idee des Körpers die Erkenntniß von Gott, insofern derselbe lediglich in der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht wird. Ferner hat diese Idee, insofern sie ein modus des Denkens ist, gleichfalls Gott zur Ursache, insofern derselbe ein denkendes Ding ist, und nicht sofern derselbe unter einem andern Attribut betrachtet wird. Es involvirt sonach die Idee dieser Idee (das Bewußtseyn derselben in der Seele) die Erkenntniß Gottes, sofern derselbe unter dem Attribute des Denkens, und nicht unter einem andern betrachtet wird. Hieraus erhellet demnach, daß die menschliche Seele, oder — welches nach Spinoza dasselbe ist — die Idee des menschlichen Körpers außer diesen beiden Eigenschaften keine anderen in sich schließt noch ausdrücke. Uebrigens kann aus diesen beiden Attributen oder deren Affectionen auf keine andere Eigenschaft Gottes (nach prop. X. p. 1.) geschlossen, oder daraus keine andere begriffen werden. Aus diesem Allem zieht demnach Spinoza den bündigen Schluß: die menschliche Seele vermöge also auch kein Attribut Gottes zu erkennen außer den beiden, an ihrer Natur, nämlich an der doppelten, der objectiven und der sub-

iven Beziehung der Vorſtellung oder der Idee, ſeits auf das Vorgeſtellte (ideatum), andrerſeits das Vorſtellende, das Bewußtſeyn (die Idee der), entdeckten Eigenſchaften der Ausdehnung und des ens.

Mit der beſtimmten, aus der Natur der menſch- Seele geſchöpften Erkenntniß der natura natu- war nunmehr das Princip für die Ableitung der nten Erkenntniß der geſammten natura naturata en. Die klare und vollſtändige Einſicht in das, enſchlichen Seele unter der Form der abſoluten, lichen und untheilbaren Ausdehnung, und des un- hen und untheilbaren Denkens, oder — was daſ- mit andern Worten nur ausgedrückt, bedeutet — Seyns und des Denkens, oder der unendlichen Ob- tät und Subjectivität, oder des Realen und des en — ſich offenbarende göttliche Urſeyn und Ur- , konnte und ſollte nun zur beſtimmten Erkenntniß derivativen Seyns und Weſens, d. h. der ge- ten Welt der Dinge, ihres Urſprungs, ſo wie ihrer und Beſchaffenheit führen. Es ſollte nun nach- ſen werden, daß und wie Alles aus der Nothwen- der göttlichen Natur oder ſeiner beiden unend- Eigenſchaften auf eine nothwendige, ewige und nderliche Weiſe folge; d. h. alſo, wie die geſammte a naturata aus der natura naturans entſpringe, e in ihr gegründet ſey, und in welchem Verhält- le zu ihr ſtehe.

Nach Spinoza's ſchon erwähnter Erklärung iſt der natura naturata das alles zu verſtehen, was er Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines m Attributs Gottes folgt, d. i. alle modi der chaften Gottes, inſofern ſie betrachtet werden als , welche in Gott ſind, und welche ohne Gott we- n noch gedacht werden können. — Dieſer Be- ung zufolge kann demnach die natura naturata einen andern, als aus lauter ſolchen Dingen be- die erſtens als bloße modi oder Affectionen in

Gott, als in ihrer Substanz sind; welche ferner zweitens als bloße Affectionen der Substanz nur nach ihr gesetzt seyn können, da die Substanz der Natur und Bedingung nach eher ist, als ihre Affectionen; und welche endlich drittens, da ihr Wesen weder von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer die Ursache seyn kann, Gott zur Ursache haben müssen, ohne welchen sie weder seyn, noch gedacht werden können. (Prop. XV und XXIV und Corollar.)

Von allen diesen modis ist nun aber Gott nicht bloß die Ursache, sofern sie nur überhaupt und schlechtweg (simpliciter) existiren, sondern auch, sofern sie als bestimmt auf gewisse Weise zu existiren und zu wirken betrachtet werden. Denn da Gott nothwendiger und nicht zufälliger Weise existirt, so muß auch Alles aus der Nothwendigkeit seiner Natur auf eine nothwendige und nicht zufällige Weise gefolgt seyn, es mag nun die göttliche Natur betrachtet werden, entweder schlechthin an sich (absolute), oder als zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt. — Ein Ding, welches bestimmt ist, etwas zu wirken, ist demnach von Gott nothwendig dazu bestimmt gewesen, und kann sich mithin nicht selbst undeterminirt machen; eben so wenig als ein Ding, welches von Gott dazu nicht bestimmt ist, sich selbst zum Wirken zu bestimmen vermag. Es giebt sonach in der Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur überhaupt zu existiren, sondern auch auf gewisse bestimmte Weise zu existiren und zu wirken. (Propos. XXVI. XXVII. XXIX.)

Wie nun alle von Gott hervorgebrachten Dinge vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur in ihrem Existiren und Wirken nothwendig determinirt sind, als nothwendige Wirkungen seiner unumschränkten Macht und Causalität, so hat auch Alles, was aus der absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes folgt, immer und als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich. Und so muß auch Alles

nothwendig und unendlich exiſtiren, was nur irgend einem andern Attribut Gottes folgt, ſofern daſſelbe h eine ſolche Modification modificirt iſt, die durch dieſes Attribut theils nothwendiger Weiſe, theils unendlich exiſtirt. Hieraus ergiebt ſich denn, daß , theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich irende modus, nothwendig hat folgen müſſen aus abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, eder unmittelbar, oder unter Vermittelung einer iſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs fol- en Modification, die theils nothwendig, theils als ıdlich exiſtirt. (Propos. XXI. XXII. XXIII.) ß Spinoza damit ſagen wolle, ein gewiſſes At- ıt Gottes ſey durch eine Modification modificirt, will er uns deutlich machen eben durch eine Unter- dung deſſen, was unmittelbar aus der abſolu- Natur eines gewiſſen Attributs folgt, und was da- n nur mittelbar, nämlich vermittelſt einer ge- m, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs fol- en Modification. Da es nun gewiſſe modi giebt, ſich ausſchließend nur auf die abſolute Natur des ibuts der Ausdehnung; andere, die ſich eben ſo chließend lediglich auf die abſolute Natur des At- ıts des Denkens beziehen, als einzig und allein in einen oder dem andern gegründet, und daraus allein nur zu begreifen (Propos. VI. 2.), ſo muß uns inoza darüber belehren, welche modos wir für ittelbare, welche dagegen für mittelbare, d. h. durch gewiſſe Modification vermittelte, halten ſollen. In hung der, auf das abſolute Denken ſich beziehenden hiedenen Modificationen giebt er uns hierüber aller- ß eine deutliche und beſtimmte Weiſung in dem en Axiom des zweiten Theils der Ethik, wo er die als das Unmittelbare, und die übrigen von dem ciſſe verſchiedenen Modificationen, als Liebe, Begierde, mit welchem Namen man die vielen beſondern Ge- ßaffecte bezeichnen möge, als ein bloßes durch die Vermitteltes anerkennt, indem alle dieſe modi des

Denkens nicht ohne die Vorſtellung der geliebten und begehrten Sache in demſelben Subjecte vorhanden ſeyn können, wohl aber dagegen eine Idee da ſeyn kann, ohne das Vorhandenſeyn eines anderweitigen modus des Denkens.

Wie Verſtand und Wille auf die, von Seiten des Attributs des abſoluten Denkens betrachtete, Natur Gottes ſich beziehen, ſo Bewegung und Ruhe auf eben dieſelbe, von Seiten ihres Attributs der abſoluten Ausdehnung betrachtet. Um es nun aber begreiflich zu finden, daß und wie Bewegung und Ruhe eben ſo nothwendig aus dem Attribut der Ausdehnung folgen, und als unmittelbare modi dieſer Eigenſchaft das Weſen derſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken müſſen, wie Verſtand und Wille in Beziehung auf das Attribut des Denkens, mußte Spinoza freilich einen Begriff von der Ausdehnung gefaßt haben, welcher von dem Begriffe des Carteſius weſentlich abwich. Und ſo iſt es auch. In dem 70ſten Briefe erklärt er ſich geradezu gegen den Carteſiſchen Begriff von der Ausdehnung, als einer ruhenden Maſſe (moles quiescens), aus welchem ſterilen Begriffe die Exiſtenz der Körper und deren Mannigfaltigkeit zu demonſtriren nicht nur ſchwierig, ſondern ſogar unmöglich ſey. Denn eine ruhende Materie, ſagt er, wird, ſo viel an ihr iſt, in ihrer Ruhe beharren, und nicht anders zur Bewegung angetrieben werden, als durch eine mächtigere äußere Urſache. Die Materie ſey daher von Carteſius nicht wohl (male) definirt worden durch Ausdehnung, — es müſſe dieſelbe nothwendig erklärt werden durch ein Attribut, welches ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. — Man ſieht hieraus deutlich genug, daß ſich Spinoza unter der Ausdehnung keinesweges den leeren und bewegungsloſen Raum, als den bloßen Behälter der Materie, und dieſe ſelber auch nicht als eine durchaus bewegungsloſe Maſſe dachte, ſondern vielmehr als das, den ganzen abſoluten, unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, dem Bewegung und Ruhe,

ls ursprüngliche, und von seinem Wesen unzertrennliche
Bestimmungen zukommen, die als unmittelbare modi
er körperlichen oder materiellen Substanz, das ewige
nd unendliche Wesen derselben auf eine gewisse und be-
immte Weise ausdrücken, und auch das einzige a priori
on ihr Erkennbare ausmachen. Wenn daher Spi-
oza von Gott lehrt: die Ausdehnung ist ein Attribut
ottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding (res ex-
nsa), so wissen wir nun recht wohl, welchen Sinn
ir damit zu verbinden haben. Wir sollen nämlich
chts anderes darunter denken, als dies: Gott ist das
n unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale,
s dessen ewigem und unendlichen, von dieser materiel-
n Seite betrachteten Wesen, eben so nothwendig Be-
egung und Ruhe folgen, wie aus seinem Attribut des
enkens Verstand und Wille. Denn von jenen, wie
n diesen Affectionen seiner Substanz ist er das Prin-
p und die nothwendige Ursache in demselben Sinne,
welchem er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist.

Den bereits angeführten Lehrsätzen (Propos. XXI.
XII und XXIII.) zufolge hat nun Alles, was aus
r absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes, es
y unmittelbar, oder vermittelst einer gewissen Modifi-
tion folgt, nicht bloß auf eine nothwendige, sondern
ch auf eine unendliche Weise folgen müssen, und ist,
rmöge eben dieses Attributs, ewig und unendlich. Ist
er dieses, — kann hiernach aus Ewigem und Unend-
hem immer wiederum nur Ewiges und Unendliches
tspringen; so giebt es ja in der ganzen Natur so we-
g ein Endliches als ein Zufälliges, und es muß das
rädicat der Unendlichkeit auch der natura naturata
kommen.

Sollte das wirklich der wahre Sinn seyn, in wel-
em wir die Lehre des Spinoza zu deuten hätten; —
lte es in seinem System in der That und Wahrheit
in Endliches geben? — Nach seiner Erklärung vom
ndlichen (defin II. p. 1.) wird dasjenige Ding in sei-
r Art endlich genannt, welches durch ein anderes von

derſelben Natur begränzt werden kann, wie z. B. ein Körper durch einen andern, und ein Gedanke durch einen andern. Für endliche Dinge, die als ſolche eine begränzte Exiſtenz (determinatam existentiam) haben, hatte er alle beſondern Dinge (res singulares nach defin VII. p. 2.), alſo (nach dem 5ten Axiom p. 2.) die Körper und die Weiſen des Denkens erklärt, da wir außer dieſen keine andern einzelnen Dinge wahrnehmen, noch uns vorſtellen. Sollten die Vorſtellungen von dieſen Dingen bloße Scheinvorſtellungen, und dieſe Dinge ſelbſt keine wahrhaft exiſtirende und als ſolche wahrzunehmende Dinge, ſondern nichts als lauter Weſen der bloßen Einbildung ſeyn? — So wäre ja auch der Menſch, und zwar nicht blos von Seiten ſeiner körperlichen, ſondern auch ſelbſt von Seiten ſeiner denkenden Natur, ein ſolches Weſen der bloßen Einbildung, da er als ein einzelnes Ding, deſſen Weſen die nothwendige Exiſtenz nicht involvirt, das Loos der Endlichkeit mit allen übrigen einzelnen Dingen theilt. (Axiom I. p. 2.) Aber mit welchem Rechte könnte denn wohl von einem ſolchen unreellen, bloß imaginären Dinge, wie der Menſch iſt, behauptet werden, daß das Weſen deſſelben von gewiſſen modis der Eigenſchaften Gottes conſtituirt werde, und daß die menſchliche Seele mithin ein Theil von dem unendlichen Verſtande Gottes ſey? (Propos. XI. demonstr. und Corollar. p. 2.) Auch belehrt uns der ſo eben angeführte Satz ausdrücklich darüber: das Erſte, welches das wirkliche Weſen (Esse actuale) der menſchlichen Seele ausmacht, ſey nichts anders, als die Idee eines gewiſſen einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, welche Idee eben darum ſelber exiſtiren muß. — Die einzelnen endlichen Dinge, nebſt den einzelnen Begriffen derſelben ſind demnach wahrhaft exiſtirende Dinge, und es exiſtirt alſo nicht bloß das Unendliche, oder Gott, ſondern auch das Endliche. Aber dieſes Endliche kann nur in und mit, nur nach und durch das Unendliche exiſtiren, da es ohne daſſelbe weder ſeyn noch gedacht werden könnte.

Die wahrhafte Existenz des Endlichen, als gegründet in dem Unendlichen vorausgesetzt, dürfen wir nun mit allem Recht von dem strengwissenschaftlichen Lehrer Gottes und der Welt der Dinge fordern und erwarten, daß er uns auf eine, den Forderungen des positiven Wissens völlig genügende Weise zeige, wie das Endliche in dem Unendlichen gegründet, und wie es aus demselben hervorgegangen sey. Giebt er uns auf die Frage nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott, keine durchaus klare und bestimmte, vor der Vernunft zu rechtfertigende Antwort, so werden wir ihm mit Schelling zurufen, daß sein ganzes Philosophiren eitel, und seine vermeinte Vernunfterkenntniß von der Einheit und Allheit der Dinge, und von der Göttlichkeit des All durchaus unbefriedigend und unbefriedigt sey.

Wie löset uns nun Spinoza das Räthsel des Daseyns des Endlichen? Wie und wo hat er die Brücke gefunden, die ihm den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich machte?

Die Lösung des großen und schweren Räthsels will uns Spinoza, wie es scheint, auf eine genügende Weise im 28sten Lehrsatze gegeben haben. Denn es heißt daselbst: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine begränzte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Handeln bestimmt werden, wofern es nicht zum Existiren und zum Wirken determinirt seyn sollte von einer andern Ursache, die auch endlich ist und eine begränzte Existenz hat, und hinwiederum kann auch diese Ursache nicht anders existiren und zum Wirken bestimmt werden, als nur so, daß sie von einer andern, welche gleichfalls endlich ist, zum Existiren und zum Wirken bestimmt werde, und so ins Unendliche fort. — Diese Erklärung der Endlichkeit, wonach offenbar das Princip derselben in das Endliche selber gesetzt wird, stimmt nun allerdings wohl mit den zunächst vorhergehenden Lehrsätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.), nach welchen aus Unendlichem immer nur wiederum Un-

endliches folgen kann, vollkommen überein. Auch gründet sich überdies noch diese gegebene Erklärungsart des Endlichen auf das 4te und 5te Axiom und den daraus hergeleiteten 3ten Lehrsatz, daß von Dingen, die nichts unter sich gemein haben, das eine die Ursache des andern nicht seyn kann. Wie könnte also das Unendliche die Ursache des Endlichen seyn, da dieses immer nur ein ihm gleichartiges Ding zu seiner Ursache haben kann. Ganz übereinstimmend mit den bereits aufgestellten, und so eben von uns angezogenen Grund- und Lehrsätzen wird auch die Demonstration für den 28sten Lehrsatz so weit geführt, als sie, auf die vorhergegangenen Lehrsätze zurückweisend, es anerkennt und voraussetzt: das Endliche habe weder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, noch auch aus einem, durch eine ewige und unendliche Modification modificirten, Attribute folgen können. Und so könnte also das Unendliche nur der Realgrund von Unendlichem, wie das Endliche ausschließend nur die Ursache von Endlichem seyn. — Wie in aller Welt mag nun aber Spinoza diese Erklärung der endlichen Existenz mit der Grundlehre seines ganzen Systems vereinigen können, daß Gott, wie er die Ursache seiner selbst ist, auch die Ursache aller Dinge, mithin auch alles Endlichen sey, daß Alles so von ihm abhänge, daß es ohne ihn nicht seyn noch gedacht werden könnte? —

Dieser Grundgedanke kann nicht aufgegeben, oder auch nur in seiner alles umfassenden Gültigkeit eingeschränkt werden, ohne dem ganzen System, das auf ihm, als seinem Princip ruht, seine Grundlage zu entziehen. Auch spricht die Demonstration selbst jenen Grundgedanken als unumstößliche Wahrheit gleich Anfangs in den ersten Worten aus: Was irgend zum Existiren und zum Wirken bestimmt ist, das ist von Gott so bestimmt. Wo liegt nun der Vereinigungspunct, welcher den Widerspruch zwischen jener gegebenen Erklärung des Endlichen aus Endlichem, und diesem Grundprincip des ganzen Systems ausgleichen soll? Spinoza meint die-

:t, welcher eben auch der Uebergangspunct vom
ien zum Endlichen ſeyn ſoll, in der Annahme
odification des einen oder des andern göttlichen
, welche endlich iſt, und eine begränzte Exiſtenz
nden zu haben. Da es nicht möglich iſt, vom
zum Unendlichen zu gelangen, auch nicht durch
ndliche Reihe endlicher Modificationen hindurch,
n doch keine durch eine unendliche Modification
wird; und da ſonach die Kluft zwiſchen dem
und dem Unendlichen auf dieſe Weiſe ſich
füllen läßt, ſo verſucht es nun Spinoza,
m nicht gelingen möge, umgekehrt einen Ueber-
m Unendlichen zum Endlichen durch Einſchie-
es Mittelgliedes zu finden. Dieſes Mittelglied
mit der Annahme und Vorausſetzung endlicher
tionen der göttlichen Attribute iſt denn auch das
saliens und der nervus probandi in der gan-
onſtration für die Abkunft des Endlichen aus
ndlichen. Da das Endliche — ſo lautet dieſe
ration — weder aus der abſoluten Natur eines
Attributs Gottes, noch aus einer ewigen und
en Modification dieſes Attributs hat folgen
ſo hat es alſo folgen müſſen aus Gott, oder
tribut deſſelben, ſofern dieſes Attribut modifi-
urch eine Modification, welche endlich iſt, und
ánzte Exiſtenz hat. Sodann hat abermals dieſe
oder dieſer modus auch determinirt werden müſ-
einer andern Urſache, die auch endlich iſt und
ánzte Exiſtenz hat, und hinwiederum dieſe letzte
andern, und ſo immerfort ins Unendliche.
iſt alſo doch Gott die Urſache von allem, was
diger Weiſe aus ſeinem Weſen folgt, von den
ſowohl, als den unendlichen modis ſeiner Sub-
ie Urſache alſo auch von dem endlichen Ver-
nd Willen, und von den einzelnen körperlichen
als den endlichen modis der Ausdehnung.
iſt die Urſache von beiden, den endlichen und
ndlichen modis ſeiner Subſtanz, nur nicht auf

die gleiche, ſondern auf verſchiedene Weiſe. Zu Beſtimmung dieſes verſchiedenen Cauſalverhältniſſes der wirkenden Urſache aller Dinge zu ihren unendlichen und ihren endlichen Folgen und Wirkungen, erklärt darum auch das, dem Lehrſatze und ſeiner Demonſtration hinzugefügte, erläuternde Scholion, Gott für die abſolut nächſte Urſache der, von ihm unmittelbar hervorgebrachten, aus ſeiner uneingeſchränkten Natur folgenden Dinge, dagegen nur für die entfernte Urſache der einzelnen Dinge; obſchon man Gott eigentlich auch nicht, ſondern nur um deswillen die entfernte Urſache der einzelnen Dinge nennen könne, um dieſe von jenen erſten Dingen zu unterſcheiden, die unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, weil erſt vermittelſt dieſer erſten Dinge auch die andern einzelnen endlichen Dinge aus ſeiner Natur folgen konnten. — Soll nun aber dieſes mittelbare Hervorbringen nicht dennoch ein Sprung, oder eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ſeyn, und Gott die entfernte Urſache in dem von Spinoza entſchieden verworfenem Sinne heißen, wonach eine ſolche Urſache auf keine Weiſe mit der Wirkung verbunden iſt, und ihrer Ungleichartigkeit wegen verbunden ſeyn kann, ſo muß auch jenem Unterſchiede zwiſchen einem unmittelbaren und einem bloß mittelbaren Hervorbringen eine Deutung gegeben werden, die uns den Zuſammenhang zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen auf eine verſtändliche und genügende Weiſe zu erklären vermag. Wir dürfen die nähere Auskunft über dieſen ſo wichtigen Punct nicht lange ſuchen. Schon die Demonſtration des nächſtfolgenden 29ſten Lehrſatzes giebt uns darüber in wenigen Worten einen deutlichen und beſtimmten Fingerzeig. Es heißt nämlich daſelbſt: die modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe gefolgt, und das entweder, in wiefern die göttliche Natur als abſolut (nach dem 21ſten Lehrſatze), oder, ſofern ſie als beſtimmt auf gewiſſe Weiſe zu handeln betrachtet wird. Ueber dieſe zwiefache Betrachtungsweiſe der

öttlichen Natur giebt uns Spinoza im folgenden
ten Theile der Ethik eine Erklärung, die durch ihre
Deutlichkeit und Bestimmtheit keinen Zweifel übrig läßt,
ie wir uns die Sache zu denken haben. Wir wollen
en bedeutungsvollen 9ten Lehrsatz des 2ten Theils, wel-
er uns den Schlüssel zum klaren Verständnisse des
Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem End-
chen in die Hände legt, wörtlich in Spinoza's
Sprache selber hersetzen. Hier ist dieser Lehrsatz: Idea
ei singularis, actu existentis. Deum pro causa ha-
et, non quatenus infinitus est; sed quatenus
lia rei singularis actu existentis idea affectus
onsideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus
lia tertia affectus est, et sic in infinitum.

In der, für diesen Satz geführten Demonstration,
klärt sich Spinoza auf die entschiedenste Weise da-
in, daß die Idee eines einzelnen wirklich existirenden
Dinges als ein einzelner, von den übrigen dieser Art
erschiedener modus des Denkens, Gott zur Ursache
abe, nicht inwiefern er ein absolut denkendes Wesen
t, sondern so fern er als afficirt durch einen andern
odus des Denkens betrachtet wird, und desselben gleich-
alls, so fern er durch einen andern afficirt ist, und so
is Unendliche fort. Da nun die Ordnung und Ver-
nüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung
rer Ursachen einerlei ist, so folgt daraus unwidersprech-
ch, was in dem dergestalt erwiesenen Satze gelehrt wird.
uch ergiebt sich hieraus zugleich, was durch die De-
monstration des Corollariums zu demselben Satze erwie-
n werden soll, daß nämlich von allem, was in dem
Gegenstande irgend eines Begriffs vorgeht, in Gott der
Begriff vorhanden sey, nicht inwiefern er unendlich
t, sondern inwiefern man ihn als durch einen andern
Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet.

Was Spinoza von den Begriffen der einzelnen
Dinge lehrte und bewies, das konnte er auf die völlig
leiche Weise auch von diesen einzelnen wirklichen Din-
en selber behaupten und beweisen. Als einzelne modi

der Ausdehnung, d. i. als Körper (nach der ersten Definition p. 2.) müssen nämlich dieselben Gott zur Ursache haben, nicht inwiefern er, von Seiten seines Attributs der absoluten Ausdehnung betrachtet, unendlich ist, sondern inwiefern er als afficirt oder determinirt durch einen andern modus der Ausdehnung betrachtet wird, u. s. w. ins Unendliche fort.

Der angezogene bedeutungsvolle, und für die Einsicht in das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach der Lehre des Spinozismus so wichtige und fruchtbare Satz läßt uns nun, wie schon bemerkt, einen genügenden Aufschluß über jenes Verhältniß gewinnen, indem er ein klares Licht über die wahre Bedeutung des, in dem zuvor angeführten 28sten Lehrsatze des ersten Theils bestimmten Unterschiedes zwischen unmittelbaren und unendlichen, und zwischen mittelbaren und endlichen Modificationen der göttlichen Substanz verbreitet, auch zugleich eine nähere und bestimmte Erklärung über die in der Demonstration des 29sten Lehrsatzes vorkommende doppelte Betrachtungsweise der göttlichen Natur enthält. — Halten wir vergleichend das eine an das andre, so muß es uns einleuchten, daß Spinoza das letzte Princip der Endlichkeit in das Unendliche selber gesetzt, in dem bestimmten Sinne nämlich, wonach Gott als die copula des Unendlichen und des Endlichen anzuerkennen ist. Wofern demnach in Gottes Wesen selbst das Band der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen liegt, so bedarf es ganz und gar keiner Ableitung des einen aus dem andern, um den Uebergang von dem einen zu dem andern, entweder vom Endlichen zum Unendlichen, oder umgekehrt von diesem zu jenem begreiflich zu machen. Es giebt keinen solchen Uebergang. Denn in Gott, als der copula des Unendlichen und des Endlichen, ist das eine in und mit dem andern zumal und zugleich gesetzt, so daß aus der gegebenen göttlichen Natur, als dem Bande der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen, Alles

egreiflich ist, und Alles, dem Wesen wie dem Seyn
ach, mit Nothwendigkeit folgt.

Und damit haben wir nun auch den wahren Sinn er-
ßt, in welchem die wichtige und fruchtbare Grundlehre
Spinoza's, daß und wie Gott die Ursache seiner selbst
nd zugleich die Ursache aller Dinge sey, muß gedeutet
erden.

Gott ist zuvörderst die Ursache seiner selbst durch
ine Macht, die sein Wesen selbst, und in dessen Noth-
endigkeit seine eigene Existenz gegründet ist. Gott ist
i diesem Betracht sein eigenes Product, als Substanz
nd als natura naturans. Gott ist aber auch hier-
ächst zugleich die Ursache aller Dinge, welche als Af-
ctionen der Attribute seiner Substanz in ihm sind,
urch diese Attribute begriffen werden, und mit Noth-
endigkeit aus denselben folgen. Diese Affectionen sind
un nichts anders, als die einzelnen Dinge, welche sich
r Substanz und deren Eigenschaften verhalten, wie die
atura naturata zur natura naturans, die entstandene
r unentstandenen, ursprünglichen Natur. Beide sind
icht bloß dem Grade, sondern der Art nach von ein-
nder verschieden. Denn die Substanz, als die natura
aturans, ist das Seyende, die Affectionen oder Ac-
denzen der Substanz sind dagegen das Werdende
n Seyenden, das Entstehende im Unentstandenen, das
Bechselnde und Wandelbare im Unwandelbaren, das
eitliche im Ewigen. Gott also in dieser Beziehung ist
icht die Ursache seiner selbst, als des Seyenden, son-
rn die Ursache alles dessen, was in ihm als ein Wer-
ndes und Gewordenes, von dem Seyenden der Art
ach Verschiedenes, angetroffen wird. Da nun aber,
nem im System aufgestellten Axiom zufolge (Axiom
V. p. 1.), nur zwischen gleichartigen Dingen ein wirk-
ches Caussalverhältniß eintreten kann, so wird das,
om Seyn der Art nach verschiedene Werden, Gott nicht
r Ursache haben können, sofern er ein reines Seyn ist.
r wird daher sein eigenes absolutes Seyn beschränken,
ird es verneinen, und durch diese Beschränkung

und Verneinung von einem Seyenden zu einem Werdenden ſich machen müſſen, um auf dieſe Weiſe und unter dieſer Bedingung allein, als die natura naturans die Urſache der natura naturata werden zu können. Iſt nun erſt ein Band der Gemeinſchaft zwiſchen der ſchaffenden und geſchaffenen Natur durch geſetzte Gleichartigkeit zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung geknüpft, ſo macht ſich dann alles übrige leicht und von ſelbſt. Und wir begreifen dann auch, warum und inwiefern Gott die unmittelbare Urſache von einigen, und nur die mittelbare von andern, aus ſeinen Attributen entſpringenden Modificationen genannt wird. — Wenn nämlich nach dem Grundſatze: totum parte prius esse necesse est, das Ganze aller einzelnen Dinge jedem Einzelnen insbeſondre, der Bedingung nach, vorhergehen muß, ſo wie die Subſtanz eher geſetzt ſeyn muß, als ihre Affectionen, das Seyn eher als das Werden überhaupt, ſo wird die Cauſſalität der Macht Gottes, wodurch er die Urſache des Ganzen aller einzelnen Dinge, d. h. der natura naturata in ihrer Geſammtheit oder abſoluten Totalität iſt, als die erſte und unmittelbare, der beſchränkten, auf das Produciren eines und des andern einzelnen Theils des Ganzen gerichteten Cauſſalität, als einer bloß mittelbaren, durch jene erſte unbegränzte vermittelten und bedingten Cauſſalität, vorhergehen. Und wie das Product jener unmittelbaren und unbeſchränkten, auf das Produciren des Ganzen der einzelnen Dinge gehenden Cauſſalität, ein unendliches iſt, ſo das Product der mittelbaren begränzten Cauſſalität ein endliches, d. i. ein einzelnes entſtandenes, in ſeinem Werden vorübergehendes Ding. Der unendlichen Cauſſalität der göttlichen Macht entſpricht ſonach als einer unendlichen Productivität ein unendliches Product, der endlichen dagegen ein endliches.

Sofern nun Gott die Urſache der einzelnen endlichen Dinge in ihrer abſoluten Totalität, als des Unendlich-Endlichen iſt, entſpringen dieſe Dinge aus ihm auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vor-

übergehende, endliche und vergängliche Weiſe. Denn in ihrer abſoluten Geſammtheit betrachtet, verharren dieſe Dinge immer unwandelbar in ihrem ewigen Daſeyn. Aber nichts deſto weniger entſpringen dieſelben einzelnen endlichen Dinge aus Gott doch auch auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weiſe, da ſie ja Theile des Ganzen, als ſolche aber einem unaufhörlichen Wechſel und Wandel des Entſtehens und Vergehens unterworfen ſind. Als bloßer Theil des Ganzen entſteht alſo jedes einzelne beſtimmte Ding gegenwärtig in Gott, und mit dieſem einzelnen Dinge auch der Begriff von demſelben; welcher Begriff nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich in Gott vorhanden iſt, da er mit demſelben zugleich entſteht und wieder vergeht.

Sonach alſo iſt in Gott durch ein urſprüngliches und unzertrennliches Band vereiniget das abſolute Seyn mit dem abſoluten, anfangs- und endloſen Werden. Als Subſtanz iſt er das abſolute Seyn; von Seiten ſeiner Cauſſalität betrachtet aber, als Urſache der natura naturata, das abſolute Werden. — Als Subſtanz in ſeinem abſoluten Seyn betrachtet, hat Gott weder Verſtand noch Willen, denn dieſe gehören zur natura naturata, und ſind daher als bloße Producte der Cauſſalität der göttlichen Macht anzuſehen; der unendliche Verſtand und Wille, d. h. der Inbegriff aller einzelnen denkenden Weſen in der Natur, als Product der unmittelbaren; jeder endliche Verſtand und Wille dagegen, d. i. irgend ein einzelnes denkendes Ding, z. B. eine einzelne menſchliche Seele insbeſondre, als Product der mittelbaren und beſchränkten göttlichen Cauſſalität. (propos. XXXI. demonstr. und Schol.)

Verhalten ſich nun Verſtand und Wille zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und alles überhaupt, was von Gott zum Exiſtiren und zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß, ſo kann auch von Gott nicht geſagt werden, daß er nach der Freiheit des Willens handle; eben darum, weil alles insgeſammt, was zur gewirkten Natur gehört, aus der Nothwendig-

keit der göttlichen Natur folgt, und von derselben auf gewisse Weise zum Existiren und zum Wirken bestimmt wird. Es kann deshalb auch der Wille nicht eine freie Ursache genannt werden.

Ist hiernach alles vorherbestimmt von Gott, nicht nach der Freiheit des Willens, oder seinem absoluten Wohlgefallen, sondern nach seiner absoluten Natur, oder seiner unendlichen Macht, so kann man auch Gott keinen Endzweck beimessen, durch dessen Vorstellung er bei seinem Handeln geleitet und bestimmt würde. Es giebt daher überall in der Natur keine Endursachen; diese sind nichts weiter als menschliche Erdichtungen, erzeugt durch Wahn, Unwissenheit und durch Vorurtheile, von denen die Menschen in Erklärung der Natur und in Beurtheilung der Dinge irre geleitet werden. Und sind alle Dinge aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolgt, so sind sie auch in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden. Da es jedoch Gott nicht an Stoff gebrach, Alles vom höchsten bis zum niedrigsten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, so sind freilich auch die erschaffenen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach von einander verschieden; aber das Mehr oder Weniger ihrer Vollkommenheit darf doch nicht nach Zweckbegriffen ihres Nutzens, sondern es muß lediglich nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur, und nach dem Maaße ihres Vermögens geschätzt werden.

So hatte demnach Spinoza seine Lehre von Gott und der Abkunft der Welt der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gegen die mancherlei auf die Endursachen sich beziehenden Vorurtheile, durch Entkräftung derselben, sicher zu stellen gesucht; und er glaubte nunmehr, von der unerschütterlichen Festigkeit des Fundaments seines Lehrgebäudes überzeugt, auf diese Grundlage das Gebäude selbst, als ein System der Wissenschaft das All der Dinge oder des Universums, mit Sicherheit errichten zu können. Das Gefühl des Unvermögens mit seinem endlichen Verstande das alles zu

umfaſſen, was aus dem Weſen des ewigen und abſolut unendlichen Dinges nothwendig folgen muß, da er bewieſen hatte, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe, nöthigte ihn indeſſen, ſich nur auf einen Theil des Ganzen in Erklärung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und ihres Zuſammenhanges unter einander aus der göttlichen Natur und Cauſſalität, zu beſchränken. Und der gleich Anfangs ſeinem philoſophiſchen Nachdenken geſetzte, auf die Erſtrebung des höchſten Guts gerichtete Endzweck, mußte ihn daran erinnern, vor allem andern das zum Gegenſtande ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu machen, was mit jenem höchſten und wichtigſten Zwecke aller Wiſſenſchaft in der nächſten und fruchtbarſten Verbindung ſtand. Da dieſer Gegenſtand nun kein anderer ſeyn konnte, als die Erkenntniß von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele, ſo zog er die Naturlehre der menſchlichen Seele der Naturphiloſophie des materiellen Univerſums, womit Descartes vornehmlich ſich beſchäftigt hatte, vor, um von dieſer theoretiſchen Erkenntniß der Abkunft und der Natur der menſchlichen Seele zur praktiſchen Erkenntniß ihrer Beſtimmung zur höchſten Glückſeligkeit, als dem letzten Strebe- und Zielpuncte ſeiner Ethik, geleitet werden zu können.

Wir folgen in unſrer Darſtellung alſo dem Gange unſers ſpeculativen Ethikers, wenn wir ſeine Lehre von dem Urſprunge und der Natur der menſchlichen Seele an, den beiden vorangegangenen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt der Dinge, als die immanente, wirkende Urſache derſelben, unmittelbar anſchließen.

Drittes Lehrstück.

Die Lehre von der Natur und dem Ursprunge der menschlichen Seele.

Ausgehend von dem Standpuncte des empirischen Bewußtseyns bei den vorhabenden Untersuchungen, stellt Spinoza folgende, als factisch unmittelbar gewisse, von jenem genommenen Standpuncte aus sich ihm darbietende Grundwahrheiten unter der Form von Grundsätzen auf, nämlich

Erstens: Das Wesen des Menschen involvirt keine nothwendige Existenz; d. h. es ist nach der Ordnung der Natur eben sowohl möglich, daß dieser und jener Mensch existire, als daß er nicht existire.

Zweitens: Der Mensch denkt.

Drittens: Der Begriff (idea) liegt als ursprüngliche Denkweise und als Bedingung der Möglichkeit, allen übrigen modis des Denkens: dem Lieben, Begehren, und allen anderweitigen Gemüthsaffecten zum Grunde.

Viertens: Wir empfinden, daß ein Körper, und auch der unsrige, auf mannichfaltige Weise afficirt werde.

Fünftens: Wir empfinden und nehmen wahr keine andern einzelnen Dinge, als nur Körper und Weisen zu denken.

Sechstens: Der Mensch, ein einzelnes körperliches und denkendes Wesen, ist von Seiten seiner körperlichen, wie seiner geistigen Natur, ein Theil der gesammten Natur überhaupt.

Aus dem ersten Grundsatze ergiebt sich unwidersprechlich, daß das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Wesen der Substanz seyn könne, zu deren Wesen die nothwendige Existenz gehört, und die auch ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist. Es kann sonach das Wesen des Menschen nur aus gewissen Modificationen der Attribute Gottes bestehen. Da nun die Modificationen eines jeden

ttributs den Begriff bloß ihres Attributs, und sonst ines andern, in sich schließen, und mithin auch Gott r insofern zur Ursache haben können, als er bloß un- r diesem Attribut, zu welchem die Modificationen ge- ören, nicht aber, inwiefern er unter irgend einem an- ern Attribute betrachtet wird; so besteht also der Mensch ls denkendes Wesen, d. i. die menschliche Seele, deren Grundthätigkeit in Bildung der Begriffe, als der ersten rsprünglichen Denkweisen, sich äußert, aus solchen Mo- ificationen, die Gott zur Ursache haben, sofern er ein enkendes Wesen ist.

Als denkendes Wesen, welches auf unendliche Weise enken kann, hat Gott nothwendig einen Begriff, sowohl on seinem Wesen, als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt; denn diesen Begriff kann er ur insofern bilden, als er ein denkendes Wesen, nicht ber sofern er der Gegenstand seines Begriffs ist. Und ieser Begriff kann auch nur ein einziger seyn, weil Gott ur ein einziger ist. (propos. III. IV. p. 2.)

Hieraus erhellet demnach, daß Gott die Ursache es formalen Wesens der Begriffe, als gewisser bestimm- er Arten und Weisen des Denkens, nur als denkendes Wesen sey. (propos. V. p. 2.) So lange man dem- nach die Dinge als Modificationen des Denkens be- rachtet, muß man auch die Ordnung der ganzen Na- ur, oder der Verknüpfung der Ursachen, bloß durch as Attribut des Denkens erklären; dagegen hin- wiederum bloß durch das Attribut der Ausdehnung, ofern man die Dinge als Modificationen der Ausdeh- ung ansieht, da immer nur Dinge auf einander folgen, der als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft ind, die einer und derselben Eigenschaft entsprechen. — Daß aber an sich selbst, der Wahrheit nach betrachtet, ie Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge selber ntspricht, und das eine mit dem andern einerlei ist, hat einen Grund darin, daß ein modus der Ausdehnung,

und der Begriff von dieſem modus eine und dieſelbe Sache iſt, nur ausgedrückt auf eine zwiefache Weiſe, weil ſie Modificationen Einer und derſelben denkenden und ausgedehnten Subſtanz ſind, die man ſich bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute vorſtellt. Darum muß denn auch die Denkkraft der wirkſamen (phyſiſchen) Thätigkeitskraft derſelben denkenden und körperlichen, göttlichen Subſtanz gleich ſeyn.

Wie nun die Denkkraft Gottes die Urſache des formalen Weſens aller Begriffe insgeſammt iſt, ſo muß ſie auch die Urſache von dem Begriffe eines einzelnen, wirklich vorhandenen Dinges ſeyn. Ein ſolcher Begriff hat aber Gott zur Urſache, keineswegs inwiefern derſelbe ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern lediglich, ſofern er als afficirt durch einen andern Begriff eines wirklich vorhandenen, einzelnen Dinges gedacht wird, u. ſ. w. ins Unendliche fort. (Prop. IX. p. 2.) So wird denn auch von allem, was in dem beſondern Gegenſtande eines jeden Begriffs vorgeht, die Erkenntniß in Gott zu finden ſeyn, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er als afficirt durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges betrachtet wird. Und da die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei iſt, ſo wird die Erkenntniß von dem, was in irgend einem einzelnen, wirklich vorhandenen, durchaus beſtimmten Dinge vorgeht, in Gott ſeyn, nur inwiefern der Begriff von dieſem Gegenſtande in ihm iſt.

Als der Begriff eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges iſt nun die menſchliche Seele, deren wirkliches und urſprüngliches Seyn und Grundweſen in einem ſolchen Begriffe beſteht, ein Theil des unendlichen, die abſolute Totalität der Begriffe von allen einzelnen, wirklich vorhandenen Dingen befaſſenden, göttlichen Verſtandes. Wenn wir alſo ſagen: die menſchliche Seele faſſet dieſen oder jenen Gedanken, ſo heißt dieſes nichts anders, als: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er durch die

Natur der menſchlichen Seele erklärt wird, oder das Weſen derſelben ausmacht. So auch, wenn wir ſagen: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht nur, inwiefern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſondern inwiefern er zugleich mit der menſchlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat, ſo heißt dieſes alsdann nichts weiter, als: die menſchliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil, oder unvollſtändig.

Aus dem zuvor bereits erwieſenen Satze, daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig eine Erkenntniß in Gott ſeyn müſſe, inwiefern derſelbe die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſo wie aus der anerkannten Uebereinſtimmung der Ordnung und des Zuſammenhanges der Begriffe mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge, ergiebt ſich nunmehr ganz folgerecht der, für Spinoza's pſychiſche Anthropologie ſo bedeutungsvolle und folgenreiche Satz: daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig ein Begriff in der Seele vorhanden ſeyn muß. Nun iſt der Gegenſtand des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, der Körper, oder eine wirklich exiſtirende Modification der Ausdehnung, und nichts weiter. Es wird ſonach in dieſem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorſtellung erhielte. Dieſer menſchliche Leib aber, mit welchem, als ihrem unmittelbaren, directen Gegenſtande, die menſchliche Seele vereiniget iſt, iſt zuſammengeſetzt aus ſehr vielen Individuen verſchiedener Natur und Beſchaffenheit, von denen ein jedes wiederum ſehr zuſammengeſetzt iſt; er wird ferner von den, außer ihm befindlichen Körpern auf mancherlei Weiſe afficirt, bedarf auch zu ſeiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, ſo wie er ſelbſt auch die äußerlichen Körper auf mancherlei Weiſe bewegen, und ihnen mancherlei Richtungen geben kann.

Da nun die Seele alles, was in ihrem Leibe vorgeht, wahrnehmen muß, so ist sie auch vermögend, von vielen Dingen sich Vorstellungen zu machen, und dazu um so vermögender, für je mehrere Veränderungen oder Dispositionen ihr Körper empfänglich ist. Darum ist auch die Idee, welche das formale Wesen der Seele ausmacht, nicht einfach, sondern aus mehreren Ideen zusammengesetzt. Und da alle Veränderungen (modi), welche ein Körper erleidet, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (nach dem Gesetze der Wechselwirkung) entspringen, so wird auch die Vorstellung von einer jeden dieser Veränderungen die Natur des menschlichen, und auch zugleich die des äußerlichen afficirenden Körpers enthalten. Doch werden die Vorstellungen von außer uns befindlichen Körpern uns mehr die Beschaffenheit unsers eigenen Körpers, als die Natur der äußern Körper wahrnehmen lassen. So erkennt denn auch die Seele ihren Körper und dessen Daseyn nur durch die Vorstellungen von den Veränderungen, welche in diesem Körper vorgehen.

Wie nun die Seele selbst mit dem Körper, als ihrem Gegenstande, so ist auch die Vorstellung von der Seele auf eben die Art und aus demselben Grunde mit der Seele vereiniget. Denn die Vorstellung von der Seele, d. i. die Vorstellung der Vorstellung (idea ideae), oder die bloße Form der Vorstellung ohne Beziehung auf einen Gegenstand, als eine Art und Weise des Denkens betrachtet; d. i. das Bewußtseyn der Seele, und die Seele selbst, als die mit ihrem Gegenstande, dem Körper, identische Vorstellung von demselben, machen ein und dasselbe Individuum aus, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung gedacht wird. (Propos. XXI. p. 2. Anm.) Da hiernach die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, die Vermögen und Kräfte des Denkens und Wollens nichts anders sind, als nur Bestimmungen des Körpers, so kann die Vortrefflichkeit der Seele

) nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit ihres
es, und man wird daher auch die Vorzüglichkeit
r Seele vor andern aus der Vorzüglichkeit ihres
es, seiner Vermögen und Kräfte, und der größern
ıbhängigkeit seiner Handlungen von dem Einflusse
derer Körper, erkennen, und nach diesem Maaßstabe
schätzen haben. Ueber diesen, für die Einsicht in
pinoza's Theorie von dem Wesen und Wirken der
nschlichen Seele und ihrer Vollkommenheit, so ent-
eidenden Punct hat Spinoza, wie auch Jacobi
einer Anmerkung zu seiner Darstellung des Spino-
mus bemerkt, auf die mannigfaltigste und ausführ-
hste Art an mehreren Stellen seiner Ethik sich erklärt.
n deutlichsten und bestimmtesten aber hat er sich dar-
er in der Erläuterung zu der gegebenen allgemeinen
efinition der Affecten mit folgenden Worten ausge-
rochen: „Quia essentia mentis in hoc consistit,
iod sui corporis actualem existentiam affirmat, et
os per perfectionem ipsam rei essentiam intelligi-
us; sequitur ergo, quod Mens ad majorem mino-
mve perfectionem transit, quando ei aliquid de
io corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contin-
t, quod plus, minusve realitatis involvit, quam
ntea. Cum igitur supra dixerim: Mentis cogitandi
otentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere
olui, quam quod Mens ideam sui Corporis, vel ali-
ujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve
ealitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmave-
it. Nam idearum praestantia, et actua-
is cogitandi potentia ex objecti prae-
tantia aestimatur."

Was nun insbesondre die Erkenntnisse betrifft, wel-
e die Seele theils von sich selbst, theils von ihrem
genen Leibe, theils von äußerlichen Körpern besitzt, so
nd diese Erkenntnisse alle inadäquat, verworren und
erstümmelt, so lange und so oft die Seele aus dem
Standpuncte der gemeinen (der Zeitbedingung und dem
Gesetze der Succession unterworfenen) Naturordnung die

Dinge betrachtet. Also nicht, wenn sie von außen, und so wie ihr die Dinge von ungefähr aufstoßen, zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes bestimmt wird, sondern nur, wenn sie innerlich, dadurch nämlich, daß sie mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Uebereinstimmung und Verschiedenheit, und deren Widerstreit kennen zu lernen, erkennet die Seele die Dinge klar und deutlich. (Prop. XXIX. Schol.) Ueberhaupt sind die Begriffe unvollständig und verwirrt, inwiefern sie auf eine besondre Seele (ad singularem alicujus mentem) bezogen werden. (Propos. XXXVI. demonstr.) Es sind dagegen alle Ideen wahr, mithin eben darum auch deutlich und vollständig, sofern sie auf Gott bezogen werden. (Propos. XXXII.) Diese wahren, deutlichen und adäquaten, auf Gott sich beziehenden Ideen, sind das Eigenthum der Vernunft, in deren Natur es liegt, sich die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. nicht als zufällig, sondern als nothwendig und unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzustellen. Es hängt daher bloß von der Einbildungskraft ab, wenn man die Dinge in Ansehung des Vergangenen sowohl als des Zukünftigen als zufällig betrachtet. (Prop. XLIV. und Corollar. I. und II.) Nicht so die Vernunft, welche auf Begriffen beruht, die das ausdrücken, was Allem gemein ist, keines einzelnen Dinges Wesen erklären, und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, bloß unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit gedacht werden müssen. — So gewiß nun die menschliche Seele in und mit der Vernunft Ideen besitzt, wodurch sie sich selbst, ihren eigenen Körper, und vermittelst desselben auch die Körper außer ihr als wirklich existirend, aber nicht auf eine zufällige und zeitliche Weise, sondern als nothwendig und unter einer gewissen Form der Ewigkeit mit Klarheit und Vollständigkeit erkennet, so gewiß hat sie auch eine adäquate Erkenntniß von dem unendlichen Wesen Gottes. Denn die Erkenntniß, welche in einer jeden solchen Idee von dem nothwendigen und ewi-

, wahrhaften Seyn und Weſen der Dinge liegt,
ßt ja Gottes ewiges und unendliches Weſen in ſich.
Daß endlich — eine Lehre, womit Spinoza ſeine
rie von der Seele und ihren Eigenſchaften beſchließt —
menſchliche Seele keinen abſoluten oder freien Wil-
beſitze, ſo wenig als ein unbedingtes Vermögen zu
nen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w., ſondern in
n ihrem beſtimmten Wollen von einer Urſache be-
mt werde, die abermals von einer andern beſtimmt
und ſo fort ins Unendliche, muß daraus klar ein-
ßten, daß die menſchliche Seele ja nur eine gewiſſe
mmte Modification des Denkens iſt, und mithin
nicht die freie Urſache ihrer Handlungen ſeyn kann.
) giebt es in der Seele kein abſolutes Vermögen
Wollens und Nichtwollens, ſondern nur einzelne
lensbeſtimmungen, da unter dem Wollen nicht etwa
Vermögen des Begehrens und Verabſcheuens, ſon-
vielmehr das Vermögen zu verſtehen iſt, wodurch
Seele das, was wahr oder falſch iſt, bejahet oder
einet; — alſo nur lauter einzelne Handlungen des
ihens und Verneinens. Und da dergleichen Hand-
ßen nichts anders ſind, als Acte des in ſteter Thä-
it befindlichen Denkens, und als lebendige Aeuße-
ßen des denkenden Weſens ſelbſt, ſo iſt auch ein ein-
s Wollen und eine Idee, mithin auch Wille und
rſtand ſelbſt, Ein und daſſelbe.

Von dieſer Lehre nun, der Lehre von der Nothwen-
eit aller Willensbeſtimmungen, glaubt ihr Bekenner
nen zu können, wie viel ihre Kenntniß zu einem gu-
Lebenswandel aus mehr denn einem Grunde, und
mehr als einem Betracht beitrage. — Denn mit
r, wie mit den übrigen Lehren von der menſchlichen
le, ihrer Abkunft aus Gott, und ihrem Verhältniſſe
emſelben, glaubt auch wirklich Spinoza den Grund
einer praktiſchen Sitten- und Religionslehre gelegt
haben, welche dem Menſchen den ſichern, obgleich
hierigen Weg anzeigen ſollte, auf dem er das preiß-
dige Ziel ſeiner hohen Beſtimmung, die höchſte Glück-

seligkeit, durch ein tugendhaftes und gottseliges Leben zu erreichen vermöge. Das also ist die praktische Seite des Systems, die eigentliche Ethik und Religionslehre in demselben, welche Spinoza in den drei letztern, von den Affecten, der Knechtschaft und der Freiheit des Menschen handelnden Theilen des Ganzen, vorträgt. — Um nun auch noch von dieser praktischen Seite das System nach seiner Endabsicht kennen zu lernen, müssen wir die wesentlichsten Hauptpuncte des Inhalts der gedachten Abhandlungen ausheben und in folgendem Lehrstücke zusammenfassen.

Viertes Lehrstück.

Die praktische Sitten- und Religionslehre des Spinozismus.

Als Einleitung und Propädeutik für die Ausbildung seiner praktischen Sitten- und Religionslehre dient dem Spinoza eine anthropologische Theorie von dem Ursprunge und der Natur der Affecten, worunter er Affectionen des Körpers zugleich nebst den Begriffen von diesen Affectionen versteht, wodurch das Wirkungsvermögen desselben vermehrt oder vermindert, befördert oder beschränkt wird. Die Natur dieser Affectionen besteht nämlich theils in einem Thun, theils in einem Leiden; in einem Thun, wenn wir davon die adäquate Ursache seyn können, widrigenfalls ist die Affection als ein Leiden anzusehen. Denn alles Thun und Handeln entspringt allein aus adäquaten, alles Leiden dagegen aus inadäquaten Ideen. Unsere Seele ist demnach um so mehr dem Leiden unterworfen, je mehrere inadäquate Ideen, dagegen um so weniger, je mehrere adäquate Ideen sie hat beim Besitze eines größern Wirkungsvermögens. — Wie nun jedes Ding, so viel an ihm ist, in seinem Seyn zu beharren strebt, indem nichts in ihm anzutref-

sen ist, von dem sein Seyn und Wesen zerstört werden könnte, das vielmehr jedem feindseligen Einwirken von Außen sich entgegensetzt, so äußert auch die Seele dieses Streben, und ist desselben sich bewußt. Dieses Streben ist auch nichts anders, als das wirksame Wesen des Dinges selber. Und da die im Denken bestehenden Fähigkeiten der menschlichen Seele gleich sind den Fähigkeiten des Körpers, jene mithin um so geschickter ist, von recht vielen Dingen sich Vorstellungen zu machen, je empfänglicher dieser für Dispositionen von verschiedener Art, so muß die Idee von allem, was das Wirkungsvermögen unsers Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder einschränkt, auch das Denkvermögen unsrer Seele vermehren oder vermindern, befördern oder einschränken. Es kann sonach, wie hieraus zu ersehen ist, die Seele große Veränderungen erfahren, und bald von geringerer zu größerer Vollkommenheit, bald von dieser zu jener übergehen, woraus sich eben die Affecten von Freude und Leid, oder von Vergnügen und Mißvergnügen erklären lassen.

Aus der Verbindung mit der Idee von den äußern, diese Affecten erregenden Ursachen, entstehen die Liebe und der Haß. Alle Affecte lassen sich nach Spinoza auf die drei Grundaffecten (affectus primitivos s. primarios) der bewußten oder bewußtlosen Begierde, d. h. des auf die Seele und den Körper zugleich bezogenen, auf die Selbsterhaltung gerichteten Strebens (cupiditas) der Freude und des Leides zurückführen. Unter allen Affecten nun, welche auf das thätige Leben der Seele sich beziehen, giebt es außer der Freude und dem Triebe der Selbsterhaltung, keine andern weiter.

Wie Spinoza Affecte der Thätigkeit und des Leidens, so unterscheidet er auch gute und schlechte Affecten (affectus bonos et malos). Unter Affecten der erstern Art versteht er ohne Zweifel keine andern als die, welche mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft übereinstimmen, unter den letztern dagegen diejenigen, welche diesen Vorschriften zuwider sind. Da nun die

Vernunft nichts fordert, was gegen die Natur ist, so ist sie selbst es, welche einem Jeden vorschreibt, sich selbst zu lieben, seinen wahren Nutzen zu suchen, und das alles zu begehren, was den Menschen wahrhaft zu einer grössern Vollkommenheit führt; mit Einem Worte: die Vernunft fordert schlechterdings von einem Jeden, daß er sich in seinem Seyn zu erhalten strebe.

Dieser höchsten und unbedingten Vernunft-Forderung gemäß, einer Wahrheit, deren Evidenz, wie Spinoza meint, der Evidenz des Axioms, daß das Ganze größer ist als sein Theil, gleich zu achten ist, muß sonach das Gute das Nützliche, das dem Zwecke der Selbsterhaltung Zuträgliche seyn, wovon wir also mit Zuverlässigkeit wissen, daß es uns zum Mittel diene, dem Muster der menschlichen Natur durch Erlangung immer größerer Vollkommenheit, bestehend in Vermehrung und Erhöhung unsers Wirkungsvermögens, sofern dasselbe aus unsrer eigenen Natur zu erkennen und danach zu bestimmen ist, stets näher und näher zu kommen.

Aus diesen Begriffsbestimmungen des Guten und Bösen, als des dem Zwecke unserer Selbsterhaltung Zuträglichen oder Nachtheiligen, erhellet denn auch, daß wir etwas nicht darum, weil wir es für gut halten, begehren und wollen; umgekehrt vielmehr beurtheilen wir es als gut, weil wir es begehren und wollen. Denn das Gute ist Gegenstand und Zweck unsers Strebens und Wollens, als ein zur Erhöhung unsrer Vollkommenheit, d. i. unsers Wirkungsvermögens dienendes Mittel, welches demnach nur zu erkennen ist aus dem vorgestellten Affect der Freude, einem Zustande, in welchem die Seele zu einer größern Vollkommenheit übergeht. Wir nennen daher eine Sache gut oder böse, je nachdem sie den Affect des Vergnügens oder des Mißvergnügens in uns erzeugt, und es ist sonach die Erkenntniß des Guten und des Bösen der Affect der Freude oder des Leides selbst, insofern wir uns desselben bewußt sind. Das nun, was ein Jeder dergestalt als gut oder

s böſe erkennet, muß er nothwendig auch nach den
ſetzen ſeiner Natur, und gemäß der abſoluten Forde-
ng ſeiner Vernunft begehren oder verabſcheuen. Denn
ſes Begehren und Verabſcheuen iſt nichts anders, als
s Weſen und die Natur des Menſchen ſelbſt; jenes,
s ein Streben in ſeinem Seyn ſich zu erhalten, die-
s, als ein Streben alles zu verhindern und fortzu-
affen, was dem aus unſrer Natur und Vernunft ent-
ringendem Grundtriebe der Selbſterhaltung zuwider iſt.
ieſes Streben, ſich ſelbſt zu erhalten, iſt demnach auch
s erſte und einzige Fundament der Tugend, weil
durch die Geſetze der eigenen Natur des Menſchen
ſtimmt, und ein tugendhaftes Handeln eben auch ein
n Geſetzen der eigenen Natur angemeſſenes Handeln
. Je mehr alſo ein Jeder ſein Beſtes zu ſuchen, d. i.
n Seyn zu erhalten bemüht, und dieſes zu thun ver-
ögend iſt, um ſo tugendhafter iſt er auch. Denn
irklich iſt nach unſers Ethikers Erklärung die menſch-
he Tugend nichts anders, als das Weſen oder die
atur des Menſchen ſelbſt, ſofern dieſelbe das Vermö-
n beſitzt, einiges zu bewirken, was bloß durch die Ge-
ze dieſer Natur ſelbſt erkannt werden kann.

So kann denn auch Niemand begehren glückſelig
ſeyn, ſich wohl zu verhalten und wohl zu leben, der
cht zugleich zu ſeyn, zu handeln und zu leben, d. i.
irklich zu exiſtiren begehrt, in welchem Streben der
elbſterhaltung alſo auch die allererſte Tugend beſteht.
as Tugend handeln kann jedoch immer nur der, wel-
er durch Erkenntniſſe nach deutlichen (adäquaten) Ideen
m Handeln beſtimmt wird, weil abſolut aus Tugend
ndeln nichts anders iſt, als nach den Geſetzen der ei-
nen Natur handeln, die Handlungen der Seele aber
ziglich aus adäquaten Ideen entſpringen, wie dagegen
les Leiden derſelben aus inadäquaten. — Iſt nun
ich das Weſen der Vernunft nichts anders, als die
eele ſelbſt, ſofern ſie klar und deutlich erkennet, ſo iſt
s Tugend abſolut handeln, nach Vernunft, d. i. nach
ren und deutlichen Erkenntniſſen handeln, leben, ſein

Seyn erhalten, auf eine vernünftige Weise sein eigenes Bestes suchen, Ein und dasselbe Streben. Es äußert sich sonach in der vernünftigen Natur der menschlichen Seele der Selbsterhaltungstrieb als Erkenntnißtrieb, d. h. als ein Streben der, von Seiten ihrer vernünftigen Natur betrachteten, Seele nach klaren und deutlichen, aus der Vernunft entspringenden Erkenntnissen, indem sie von der Vernunft geleitet und bestimmt, in ihrem Wollen und Handeln nichts anderes ihr selbst für nützlich erachtet, als nur das, was zur Erkenntniß dienlich und förderlich ist. Mit Zuverlässigkeit wissen wir demnach, daß dasjenige gut sey, was dem Erkennen wahrhaft ersprießlich ist, böse dagegen, was unser Streben nach Erkenntniß hindert.

Ist nun überhaupt das Erkennen das Gute, und die absolute Tugend der Seele, so ist insbesondere die Erkenntniß Gottes das höchste Gut (summum bonum), und Gott erkennen die höchste Tugend der Seele. (Prop. XXVIII. p. 4.) — Dieses höchste Gut der Tugendhaften ist allen gemeinschaftlich, und sie können alle daran ihre Freude finden; auch wird jeder Tugendhafte dasselbe höchste Gut, welches er für sich begehrt, auch für andere begehren, und das um so mehr, je größer seine Erkenntniß von Gott ist.

Aus der intuitiven Erkenntniß Gottes, d. i. derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, welche in klaren und deutlichen (adäquaten) Ideen besteht, entspringt die höchste Glückseligkeit oder Seligkeit des Menschen, welche nichts anders ist, als die Zufriedenheit der Seele (animi acquiescentia). Durch eine solche Erkenntniß von Gott und den Dingen gelangt demnach der Mensch zur höchsten Vollkommenheit, und seine Seele wird davon mit der höchsten Freude erfüllt, einer Freude, welche in Verbindung mit der Idee von Gott, als ihrer Ursache, nichts anders ist, als der Affect der reinen intellectuellen Liebe gegen Gott, erzeugt aus jener vollkommenen Erkenntniß Gottes. Gott und die Dinge auf diese vollkommene Art zu erkennen, das wird

demnach das höchste Bestreben der Seele und ihre höchste Tugend seyn. Eine solche Erkenntniß Gottes wird unsre Seele auch nothwendig haben, und sie wird wissen, daß sie in Gott sey und durch Gott begriffen werde, sofern sie selbst sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt. Denn diese vollkommene, anschauende Erkenntniß hängt von der formalen Ursache derselben, von der Seele ab, sofern diese selbst ewig ist. Und eben darum ist auch die, aus dieser vollkommenen Erkenntniß, als die Frucht derselben, entspringende Liebe gegen Gott eine ewige Liebe; ja es ist diese ewige, intellectuelle Liebe gegen Gott ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt, sofern er nämlich durch das Wesen der menschlichen, unter der Form der Ewigkeit betrachteten, Seele erklärt werden kann. Hieraus folgt denn, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß mithin die Liebe Gottes gegen die Menschen, und die intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott, eines und dasselbe ist.

In dieser beständigen und ewigen, mit der Liebe Gottes zu sich selbst identischen, Liebe gegen Gott besteht, wie unser Wohl, oder unsre Seeligkeit, so auch unsre Freiheit, als die Macht und Herrschaft des Verstandes über alle die Affecten, welche unsrer Natur zuwider, und folglich bösartig sind, sofern sie als Affecte der Passivität die Seele in der Thätigkeit der klaren und deutlichen Erkenntniß hindern. Zwar kann sich auch selbst der Weise bei der nothwendigen Abhängigkeit der menschlichen Natur von äußern Dingen keiner absoluten Herrschaft über die Affecten und Leidenschaften rühmen, aber er wird doch immer eine um so größere Herrschaft in Beschränkung und Mäßigung aller Affecten und Begierden behaupten, und von bösen Affecten um so weniger leiden, je kräftiger und eifriger und unablässiger sein Streben nach der vollkommensten Erkenntniß Gottes und des ewigen Seyns und Wesens der Dinge seyn wird.

Die Seligkeit, welche das Bewußtseyn einer solchen Erkenntniß zur Frucht giebt, ist auch nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; — auch fühlen wir uns nicht selig darum, weil wir die Begierden einschränken, sondern im Gegentheil können wir unsre Begierden beschränken, weil wir diese Seligkeit genießen. (Propos. XLII. p. 5.)

Im Besitze derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, wonach die Dinge unter der Form der Ewigkeit betrachtet werden, liegt zugleich die Gewißheit von der Ewigkeit der Seele selbst, demjenigen Theile nach, welcher, als ein ewiger modus des Denkens, ein Theil des ewigen und unendlichen göttlichen Verstandes ist. Dieser Theil der Seele, der Verstand nämlich, ist auch allein der vollkommenere, als das thätige Princip in der Seele; indessen ihr vergänglicher Theil, das Einbildungs- und Erinnerungsvermögen, welche mit dem Tode des Leibes zugleich absterben, der bloße passive Theil der Seele ist.

Diesen bessern und unvergänglichen Theil unsrer selbst, den Verstand oder die Vernunft, so viel wir nur immer vermögen, zu vervollkommnen, wird demnach der letzte Zweck des, von der Vernunft in seinem Streben und Handeln geleiteten und beherrschten Menschen seyn. In diesem, auf die Verbesserung und Vervollkommnung des Verstandes gerichteten höchsten Streben allein, dem der vernünftig Denkende und Handelnde alle andern Bestrebungen unterordnet, und sie alle danach zu moderiren bemüht ist, besteht auch zugleich die höchste Glückseligkeit oder die Seligkeit des Menschen, d. i. die Ruhe und Zufriedenheit der Seele. Diese Seelenruhe (animi acquiescentia) entspringt aus der anschauenden Erkenntniß Gottes, seines Wesens, seiner Eigenschaften, und aller der Handlungen, die aus der Nothwendigkeit seiner Natur selbst folgen, einer Erkenntniß, die wir allein nur jenem höchsten, auf die Verbesserung unsers Verstandes abzweckendem Streben verdanken. Es giebt daher auch kein vernunftgemäßes Le-

e Erkenntniß und Einsicht, und alle Dinge sind
so weit gut, als sie dem Menschen dazu dienen,
res geistiges Leben zu genießen, welches durch
niß bestimmt wird. Was dagegen den Menschen
Geschäft der Verbesserung der Vernunft, und in
nusse eines vernünftigen Lebens störet und be-
das allein nur werden wir ein Uebel nennen.
i aber alles, wovon der Mensch die wirkende
ist, nothwendig gut ist, d. i. alle seine Bestre-
und Handlungen gut sind, die aus seiner eige-
ligenten Natur allein folgen, und von dem acti-
mögen derselben zeugen, so kann dem Menschen
iebles immer nur von äußern Dingen widerfah-
ofern er nämlich ein Theil der Natur ist, deren
die menschliche Natur sich zu unterwerfen, und
uf unendliche Weise sich zu bequemen genöthiget
Aber dennoch werden wir alles, was uns Wi-
egegnet, gleichmüthig ertragen, wofern wir nur
deutlich einsehen, daß wir ein Theil der Natur
:en Ordnung wir folgen, und daß mithin unser
Vermögen der Thätigkeit so weit sich nicht er-
um vermeiden zu können, was von außen auf
virkt. In diesem Gefühl unsrer Abhängigkeit
ganzen Natur wird der bessere, in Einsicht und
üß bestehende Theil unsrer selbst, sich völlig be-
und in dieser Acquiescenz zu verharren sich be-
Denn sofern wir von deutlicher Einsicht und
iß in unserm Leben geleitet und bestimmt wer-
nen wir nichts begehren und wollen, als das
s nothwendig ist; auch können wir nicht abso-
dern nur in dem von uns klar erkannten Wah-
e Befriedigung finden. Insofern wir dieses nur
, stimmt auch das Streben unsers bessern Theils
Ordnung der gesammten Natur überein.

dieser Erkenntniß der Uebereinstimmung oder
seyns der Seele mit der ganzen Natur hatte
a bereits in seinem Tractat von der Verbesse-
s menschlichen Verstandes, die Vollkommenheit

der menschlichen Natur gesucht, und die Erlangung dieser Vollkommenheit für das hohe, preißwürdige Ziel erklärt, das er seinem ganzen Streben, und insbesondre seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gesetzt. Eine genaue und ausführliche Untersuchung über diese, in der Gemeinschaft oder Uebereinstimmung der Seele mit der gesammten Natur bestehende, menschliche Vollkommenheit sollte, wie er dort versichert, an seinem Orte vorgenommen werden. Das Werk, worauf er, als den Ort dieser ausführlichern Untersuchung, hinweiset, ist also kein anderes, als die Ethik, in welcher eben Spinoza die große Aufgabe: worin die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen bestehe, auf dem Wege der Wissenschaft und Dialektik, unter Voraussetzung der Einheit und Identität der Principien des Denkens und des Seyns, so wie auch der Principien des Erkennens und des Handelns, auf eine befriedigende Weise gelöst zu haben glaubte.

Wir sind unserm speculativen Ethiker auf dem uns vorgezeichneten Wege, der zwar sicher, aber doch nicht so leicht, nicht ohne große Schwierigkeit zu dem preißwürdigen Ziele führen soll, nachgegangen. Die auf diesem Wege gemachte Bekanntschaft mit den wesentlichen Hauptlehren seines Systems wird nun wohl hinreichen können, uns ein richtiges und bestimmtes Urtheil über den eigenthümlichen Charakter und Geist desselben zu bilden, und zugleich zu wissen, welche Stelle wir ihm unter den verschiedenen pantheistischen Systemen älterer und neuerer Zeit anzuweisen haben.

Vergleichen wir zuvörderst den Spinozismus in Ansehung der Form und Methode der Ausbildung seiner pantheistischen Grundansicht von Gott und der Welt mit der Ausbildungsweise, welche dieselbe Ansicht in andern Systemen dieser Art erhalten, so ist ohnstreitig der Vorzug auf der Seite des erstern, obgleich wir nicht dem Urtheile Fr. Schlegel's beipflichten können, wel-

cher keinen Anstand nimmt, den Spinozismus für das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus zu erklären. Denn die von Manchem so hoch gepriesene Consequenz des Spinozismus in Befolgung einer strengen, logisch-mathematischen, unter Leitung von lauter reinen Verstandesbegriffen und Grundsätzen fortschreitenden Methode, wodurch eben der täuschende Schein von Gründlichkeit und innerer Einheit erzeugt wird, möchte doch wohl, wie der Verf. der lehrreichen und interessanten Gespräche über das Böse, Professor Herbart, davon urtheilt, weit mehr nur eine bloße Consequenz der Ansicht, als eine Consequenz des Systems seyn. Nach dieses unbefangenen und scharfen Kritikers strengem, aber gewiß nicht ungerechtem Urtheile ist der Spinozismus, als System betrachtet: „ein unzusammenhängendes, auf gar keiner Grundlage ruhendes Flickwerk, in welchem die Consequenz des Systems vermißt wird, da die Hauptgedanken darin nicht einmal zu einander passen, viel weniger aus einander folgen." Daß dieses Urtheil gar nicht ungegründet sey, kann uns schon, ohne alle darüber anzustellende genauere und ins Einzelne gehende Prüfung, das System selbst bezeugen, sobald wir nur die Hauptgedanken in demselben gegen einander halten, um das System auch hiernächst seinem Inhalte und der Sache nach, wie und wodurch es sich in diesem Betracht von allen andern Arten des Pantheismus unterscheidet, richtig und genau aufzufassen.

Daß die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus nicht die Form eines Emanationssystems angenommen, erhellet zur Genüge aus dem Grundcharakter des erstern, als einer Lehre der Immanenz im eigentlichsten und strengsten Sinne. Mögen daher immerhin — wie unter andern auch Tiedemann meint — Spinoza's Lehren aus der Quelle des Cabbalistischen Emanationssystems geflossen seyn, so hat doch dieses System durch die metaphysische Umbildung im Spinozismus gänzlich den ihm eigenthümlichen Charakter verloren, und ist zu

einem System der Immanenz umgestaltet worden. Wie denn auch Tiedemann selbst dieses einräumt, indem er bemerkt, es entferne sich unser Philosoph von den Cabbalisten und Alexandrinern darin, daß er keine stufenweisen Erzeugungen aus Gott annehme; — daß er nicht sage, sie sind aus ihm, sondern sie sind in ihm, als Attribute und Modificationen.

Um nun aber bestimmt angeben zu können, zu welcher von den verschiedenen Hauptformen des Pantheismus die spinozische Lehre der Immanenz gehöre, dürfen wir nur den ihr eigenen Charakter mit den Eigenthümlichkeiten vergleichen, wodurch die verschiedenen, im 2ten Abschnitte des ersten Bandes von uns bereits aufgestellten und beschriebenen Hauptarten unter einander selbst sich auszeichnen. Aus dieser Vergleichung wird es uns sofort einleuchten, daß der Spinozismus kein bloß logischer oder ontologischer, aus der reinen und einfachen Idee des Seyns ohne alle weitere Bestimmungen, als seinem Grundgedanken und Princip, sich entwickelnder Pantheismus sey, sondern ein dynamischer, durch Verbindung jener Idee des Seyns mit der Idee von Kraft und Wirksamkeit, unter Vermittelung des Substanzbegriffes. Und dieser dynamische Pantheismus der spinozischen Lehre, in welchem das Urwesen und der Urgrund aller Dinge, als die causa formalis, d. h. als die Eine und einzige, von Seiten ihrer Eigenschaften und deren vielen und mannichfaltigen Accidenzen betrachtete Substanz, nicht nur Alles ist, sondern, als die alleinige Urkraft, und als die absolute, mit dem actuosen Wesen identische Macht, d. h. als die causa efficiens, auch alles kann und wirket, hat hier, aus einem andern Gesichtspuncte noch seinen eigenthümlichen Charakter beurtheilend, die Form eines Pantheismus von der dualistischen Art erhalten. Denn durch die von ihm zuerst vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Wesen, begründete Spinoza — wie Jacobi dieses als die eigentliche große philosophische That des stillen und

esen Denkers rühmt — schöpferisch sein neues System, ls ein System der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns oder Denkens, indem er sogleich in seiner weiten Definition (im ersten Theile der Ethik) als eine ür sich klare, keines Beweises bedürfende Grundwahrheit den Doppelsatz aufstellte: das denkende Wesen könne o wenig aus dem ausgedehnten Wesen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt as ausgedehnte Wesen aus dem denkenden; aber sie seyen beide doch in der alleinigen, untheilbaren, an sich selbst weder denkenden noch ausgedehnten Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget, seyen consubstanziell, und verhielten sich zu einander wie Seyn und Bewußtseyn, oder Denken.

Daß nun aber der Spinozismus ein dualistischer Pantheismus nur von derjenigen Art sey, die wir am angezeigten Orte (dem 2ten Abschnitt des ersten Bandes) die empirisch-dualistische Form genannt, und daselbst ihrer Eigenthümlichkeit nach beschrieben haben, darüber kann ein unbefangener, und das System von allen Seiten genau durchforschender Blick uns nicht zweifelhaft lassen. Was wir dort (S. 66 — 69) als das Eigenthümliche eines pantheistischen Systems von dieser niedern, empirisch-dualistischen Form beschrieben haben, trifft vollkommen den Spinozismus, welcher von dem niedern, nicht über die Sinnenwelt als eine Welt des Seyns und Wesens der Dinge unter den Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit sich erhebenden Standpuncte, alles Seyn und Wirken überhaupt von Raum und Zeit als Formen der Dinge an sich abhängig macht, und mithin auch das Urwesen und die absolute Ursache der Dinge den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrem Seyn und Wirken unterwirft.

Wenn nun aber zufolge dieser sinnlichen Vorstellungsart des von Raum und Zeit, als Formen der Dinge an sich, abhängigen Seyns und Wirkens des Urwesens und Urgrundes, der Unterschied des Unend-

lichen und des Endlichen doch lediglich nur ein quantitativer Unterſchied iſt, der Qualität nach hingegen das Seyn der Dinge immer das Seyn Gottes bleibt; trifft denn nicht den Spinozismus mit allem Recht der Vorwurf einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt, und kann er dieſem Vorwurfe auf irgend eine Weiſe entgehen? —

Indem wir dieſe Frage aufwerfen und zur Entſcheidung uns vorlegen, berühren wir damit abermals den Punct, in deſſen Erörterung wir uns ſchon einigermaßen gleich im erſten Abſchnitte eingelaſſen hatten, als überhaupt und vorläufig nur erſt die Rede davon war, ob der Spinozismus unter die Kategorie der pantheiſtiſchen Syſteme aufzunehmen ſey? Wenn auch wir dort die ſpinoziſche Lehre des Begriffenſeyns der Dinge in Gott nicht für eine völlige Identification Gottes und der Dinge wollten angeſehen wiſſen, ſofern unter dieſer völligen Identification das Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit des Unendlichen und des Endlichen ſoll verſtanden werden, ſo glauben wir doch noch keineswegs zugleich zugeſtehen zu müſſen, daß auf dieſe Weiſe die Dinge ſchon weit genug, ja abſolut von Gott getrennt worden. Die Entfernung einer völligen Identification, als Gleichheit oder Einerleiheit, iſt noch gar nicht die Aufhebung aller Identification überhaupt in jedem Betracht; nicht in derjenigen Beziehung und Bedeutung, in welcher das Identificiren darum noch kein Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit iſt. Wir können daher einerſeits gar wohl mit Reinhold u. a. behaupten: es beſtehe die Aufgabe der Philoſophie nach der Anforderung, wie des Xenophanes und des Bruno, ſo nicht minder auch nach der Anforderung Spinoza's und Schelling's ſelbſt, im Aufweiſen der unbedingten Einheit des Unendlichen und des Endlichen, und doch zugleich mit Schelling anerkennen, daß dieſe Anforderung keineswegs bis zu einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer gehen

ürfe, weil, ohne Mißverständniß des Gesetzes der Iden-
tät, eine Lehre der Einheit und Identität des Unend-
chen und des Endlichen nicht zu verwechseln ist mit
ner Lehre der Gleichheit und Einerleiheit beider. In
ne solche Lehre der Gleichheit und Einerleiheit geht nun
eilich wohl der Spinozismus nicht aus, und wir kön-
en den Spinoza nicht so geradezu beschuldigen, daß
i ihm sogar das einzelne Ding Gott gleich sey, da er
icht einmal den Inbegriff aller einzelnen Dinge zusam-
engenommen Gott gleich setzt. Und doch findet sich
i Spinoza, wie auch Schelling nicht in Abrede
yn kann, der Ausdruck, daß jedes Ding ein modifi-
rter Gott sey, ja selbst die Behauptung: das einzelne
Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modifica-
onen, d. h. Folgen betrachtet. Wie erklären wir uns
un diese räthselhaft scheinenden Aeußerungen des Spi-
oza, so, daß sie ihm doch nicht für Behauptungen
ner völligen Identification Gottes mit den Dingen,
. h. einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer,
der der Gleichheit und Einerleiheit beider, können und
ürfen ausgelegt werden? — Ueber die spinozische, das
Verhältniß der Dinge zu Gott betreffende Vorstellungs-
rt will uns Schelling durch folgende Bemerkung
ine nähere Aufklärung geben. Setzen wir, sagt er
S. 411 der Abhandlung über die menschliche Freiheit
. s. w.) die unendliche Substanz $= A$, dieselbe in einer
hrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$, so ist das Positive in
$\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deswegen
$\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Substanz in ihrer
Folge betrachtet, mit der unendlichen Substanz schlecht-
hin betrachtet, einerlei sey.

Mit dieser Deutungsweise hat uns allerdings der
neuere absolute Identitätslehrer das ganze Geheimniß
des Spinozismus aufgeschlossen, und uns mit dem ei-

genthümlichen Geiſte und Charakter dieſes pantheiſtiſchen Syſtems vertraut gemacht. Denn daß die ſo eben gegebene Anſicht mit dem Spinozismus nicht nur unverträglich, ſondern vielmehr die einzig richtige Anſicht ſey, durch welche der innerſte Geiſt dieſer Lehre ſich ausſpricht, davon muß uns jeder unbefangene Blick, den wir auf die, in unſrer verſuchten Darſtellung des ſpinoziſchen Syſtems enthaltenen Hauptlehrſtücke deſſelben in ihrem Zuſammenhange unter einander werfen mögen, zur Genüge überzeugen. Dieſe Ueberzeugung läßt uns daher auch ohne Bedenken dem Urtheile beipflichten, welches ein neuerer eben ſo gründlicher als unbefangener Kenner und Kritiker (in der, in die Leip. L. Z. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift) über den Spinozismus fällt, wenn er die Seele deſſelben, aber auch freilich zugleich ſeinen Grundfehler in einem überall wiederkehrenden, durch Nichts begründeten und vertheidigten Quatenus findet, d. h. in einem beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer und von jener Seite, ohne irgend eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. — Wirklich iſt uns auch dieſes Quatenus überall begegnet auf dem Wege, welcher uns zu Spinoza's pantheiſtiſcher Weltanſicht geführt hat, und wir haben geſehen, wie ſich Spinoza dieſes Quatenus immer als eines mächtigen Zauberwortes zu bedienen wußte, ſo oft er mit ſeinem Begriffe von Gott eine Verwandlung vornehmen, und uns den Gegenſtand deſſelben von einer neuen Seite, oder in einer neuen Beziehung zeigen wollte.

In der Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes hatte Spinoza Gott definirt als das ens unicum, infinitum, d. i. als das omne esse. et praeter quod nullum datur esse. Zum richtigen Verſtändniſſe der ſo beſchriebenen Idee von Gott war noch die Bemerkung hinzugefügt worden, daß unter dieſer Einzigkeit und Unendlichkeit (des göttlichen Alleyns) nicht

Eigenſchaften Gottes zu verſtehen ſeyen, welche das Weſen deſſelben ausdrücken, wie er in der Philoſophie (ſeiner Ethik nämlich) zeigen werde.

Als das AllEine Seyende, außer welchem es kein Seyn giebt, iſt hier Gott offenbar der Gegenſtand einer abſoluten Betrachtungsweiſe, denn dieſe Idee bezieht ſich auf Gott, ſofern derſelbe als das Abſolute, oder die abſolute Realität ſchlechthin, ohne alle weitere Beſtimmung, gedacht wird. In dieſer abſoluten Betrachtungsweiſe des Abſoluten verſchwinden alle Gegenſätze, auch der des urſprünglichen und des abgeleiteten Seyns; — denn es iſt alles Seyn lediglich darum, weil es Seyn iſt, an ſich ſelbſt auf die völlig gleiche Weiſe göttlich. Dem, die ganze Sphäre der Wirklichkeit allein und ganz erfüllenden, der Qualität nach vollkommen ſich ſelbſt gleichen, indifferenten göttlichem Seyn iſt kein anderes, der Beſchaffenheit nach von demſelben verſchiedenes Seyn, ſondern lediglich das Nichtſeyn entgegengeſetzt.

Aus dieſer Unbeſtimmtheit und Indifferenz eines, der Qualität nach ſchlechterdings unbeſtimmten Gegenſtandes des Denkens, unter der einfachen Idee des abſolut und allein Realen, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt, läßt Spinoza ſeinen Gott hervortreten, indem er ihn mit dem Charakter einer Subſtanz bekleidet, und dergeſtalt die erſte Differenz in die Indifferenz bringt. Dieſe erſte Differenz iſt die zwiſchen urſprünglichem und abgeleitetem Seyn, herbeigeführt durch Beſtimmung des Seyns in der zwiefachen Qualität eines ſubſtanziellen und eines bloß accidentellen Seyns, in welche doppelte Art und Qualität der Exiſtenz ſonach das, die ganze Sphäre der Wirklichkeit umfaſſende und erfüllende göttliche Seyn auseinander geht und ſich theilt. Mit jenem Gegenſatze zwiſchen Urſeyn und abgeleitetem Seyn, welchem der Begriff des Verhältniſſes zwiſchen Subſtanz und Accidenz, wodurch das AllEine abſolut Reale qualitative näher beſtimmt worden, zum Grunde liegt, treten nunmehr zugleich die Ge-

gensätze der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens hervor; die Einheit und das Seyn, das unwandelbare nämlich und unentstandene Seyn an sich, als das der Substanz eigenthümliche Grundwesen, die Vielheit dagegen und das Werden als die Art und Beschaffenheit des Realen der Accidenzen der Substanz, die zu dieser sich verhalten, wie die Folgen zu ihrem Grunde, und wie die Wirkungen zu ihrer Ursache und deren Caussalität.

Dieser Unterscheidungen in der Idee des Realen in Ansehung der Art und Qualität desselben ohngeachtet, muß aber doch von Gott, so gewiß er wesentlich das Seyn selbst ist, und als das omne esse, das AllEine des Seyns, außer welchem es überall kein Seyn von irgend einer Art und Qualität giebt, die ganze Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, jede Art und Qualität des Seyns prädicirt werden können: die Vielheit, wie die Einheit, das unentstandene Seyn wie das entstandene, oder das Werden; — alles dieses nur freilich nicht in einer und derselben Bedeutung und Beziehung. Gott ist, wird Spinoza sagen können, alle Dinge (est res cunctae, oder, wie der Urheber des neuern absoluten Identitätssystems, Schelling, dieses Ausdrucks lieber sich bedient, est res cunctas); ja er ist selbst jedes einzelne Ding insbesondre, aber nur nicht, sofern er als die absolut unendliche Substanz schlechthin, sondern lediglich sofern er als eben dieselbe in ihren Folgen, d. h. von Seiten ihrer Accidenzen oder Modificationen betrachtet wird. In dieser letztern Beziehung und Betrachtungsweise ist Gott nicht Gott im eminenten Sinne, er mag nun entweder als die Totalität aller einzelnen Dinge zusammengenommen, oder auch gar nur als jedes einzelne Ding insbesondre betrachtet werden. Denn auch in dieser Beziehung betrachtet Spinoza, wie wir gefunden haben, die göttliche Substanz, sofern sie jedes einzelne endliche Ding insbesondre ist, nicht schlechthin zwar, aber wohl relativ auf anderes Einzelnes, und so fort ins Unendliche.

An dieſem beliebigen Betrachten des Göttlichen in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, ſofern die göttliche Natur bald als abſolut und frei, bald auf gewiſſe Weiſe als determinirt zum Handeln, und als afficirt (Deus non quatenus infinitus, sed quatenus affectus est) betrachtet wird, verräth ſich denn auch die proteusartige Natur des Pantheismus am allerauffallendſten im Spinozismus. Wo dieſe Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Wiſſenſchaft der Göttlichkeit des All ſich geltend zu machen ſucht in derjenigen allſeitigen Bedeutung und Beziehung, wonach nicht nur das Ganze als Ganzes, ſondern auch der Theil und das Einzelne für ſich göttlich iſt. Denn der Gott des Spinoza iſt ja Alles in Allem, und wirket auch Alles in Allem, im Ganzen wie im Einzelnen; er vermag darum die verſchiedenſten Geſtalten anzunehmen, und uns bald dieſe bald jene Seite zuzukehren, von welcher er ſich unſrer Betrachtung darſtellt.

Unter dem unbeſtimmten Charakter der abſoluten Indifferenz, als des Nichtſeyns aller Gegenſätze, oder das Weder — Noch, wird uns Gott vorgeſtellt, wenn und ſofern wir in ihm nichts weiter zu betrachten finden, als das qualitätenloſe, von allen Gegenſätzen geſchiedene, einfache Weſen des Seyns (das omne esse, praeter quod nullum datur esse).

In ſeinen vielen und mannichfaltigen relativen Beziehungen dagegen zeigt ſich uns der ſpinoziſche Gott als die abſolute Einheit und Identität aller Gegenſätze, als das Band (die copula) des Seyns und Bewußtſeyns, oder des Denkens, des Weſens und der Eigenſchaften, der Subſtanz und ihrer Accidenzen, des Unendlichen und des Endlichen, der natura naturans und der natura naturata, der Productivität und des Products, auch des Thuns und des Leidens; jenes, ſofern die göttliche Natur als abſolut, als frei und undeterminirt; dieſes, ſofern ſie zum Handeln auf gewiſſe Weiſe als determinirt betrachtet wird. Alle dieſe und andre einander entgegengeſetzte Prädicate und Beſtimmungen

sind nun zwar in Gott von einander zu scheiden und zu unterscheiden. Aber diese Scheidung und Unterscheidung ist doch keine absolute Trennung, indem die Entgegengesetzten alle in dem Einen und unendlichen göttlichen Allseyn durch das Band der Einheit und Identität, dem Gesetze derselben gemäß, vereiniget sind. Es ist und bleibt daher in der spinozischen Lehre einer Scheidung ohne Trennung immer Ein und dasselbe Wesen, welches bald als das absolut, bald als das nur in seiner Art Unendliche, bald endlich sogar nur als ein einzelnes endliches Ding ens finitum, determinatum und affectum) sich darstellt, je nachdem es entweder als Substanz schlechthin, oder als Substanz in ihren ewigen und unendlichen Folgen, der unendlichen Endlichkeit, oder endlich als Substanz in irgend einer ihrer vorübergehenden und vergänglichen Folgen (den einzelnen Dingen von begränzter Existenz in der Zeit, als ihren endlichen modis) betrachtet wird. In einem solchen beliebigen Betrachten in diesem oder jenem Bezuge, von dieser oder jener Seite, welches die Seele des Spinozismus ist, liegt nun aber auch zugleich sein Grundfehler ganz offen da, wie der nämliche von uns angeführte Kritiker des spinozischen Systems mit allem Recht bemerkt. Denn wohl suchen wir überall hier vergebens eine genügende Nachweisung über den Ursprung und die Möglichkeit aller dieser vielen Seiten. Wir sehen vielmehr, wie die ganze dialektische Kunst unsers Metaphysikers vor Allem damit beschäftigt ist, die an sich leere, unfruchtbare und unbestimmte Idee von Gott, als dem Absolutrealen, mit allem dem reichlich auszustatten, was ihm die Erfahrung als ein Reales von bestimmter Art und Qualität darbot, um das alles, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt und bereichert hatte, sodann dem Scheine nach a priori aus derselben ableiten zu können. Mit einem Worte: Spinoza trägt die gesammte natura naturata, wie sie uns in der Erfahrung nach ihren bestimmten Qualitäten, Wirkungen und Veränderungen und deren

Gesetzlichkeit gegeben und bekannt ist, in seine absolut unendliche, aber an sich unbestimmte Substanz und natura naturans hinein, um sie sodann aus ihr, als einer mit bestimmten Attributen und Kräften versehenen, formalen und wirkenden, nach gewissen bestimmten Gesetzen der Nothwendigkeit handelnden Ursache, entwickeln und herleiten zu können.

Von wie vielen und verschiedenen Seiten nun aber auch, in dieser oder jener Beziehung, Spinoza uns seinen Gott darstellen kann, nachdem er ihm an Attributen und Kräften, und an besondern Bestimmungen und Wirkungsweisen dieser Eigenschaften und Kräfte alles verliehen, was die Erfahrung zu dieser Ausstattung ihm darbot, so vermissen wir doch Eine Hauptseite in der Betrachtung des göttlichen Wesens: die moralische. Denn obgleich Spinoza seinen Gott auch selbst mit den Prädicaten des Verstandes und Willens begabt, indem er ihn zum Besitze derselben gelangen läßt, zwar nicht sofern er als Substanz schlechthin, und als natura naturans, sondern nur, sofern er als die denkende Substanz in ihren Folgen und Producten, d. h. in ihren Modificationen betrachtet wird, so ermangelt dieser göttliche Wille doch gänzlich der Freiheit des Handelns. Als zur natura naturata, gleich dem mit ihm identischen göttlichen Verstande gehörend, er mag nun als endlich, oder auch als unendlich gedacht werden, erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Handeln bestimmt wird; er kann mithin keine freie, sondern nur eine nothwendige und determinirte (coacta) Ursache genannt werden.

Handelt nun hiernach Gott nicht nach der Freiheit des Willens, so wenig als man von ihm sagen kann, daß er nach der Freiheit der Bewegung und Ruhe handle, da Verstand und Wille sich eben so zur Natur Gottes verhalten, wie Bewegung und Ruhe und alles übrige Natürliche, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und von derselben zum Existiren und zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird; — ist also

Alles von Gott vorher bestimmt worden nicht nach der Freiheit des Willens, sondern nach seiner absoluten und unendlichen Macht, welche die Ursache aller Dinge ist: so ist auch der Gott dieser Welt kein anderer, als das Fatum, und ein System, in welchem alles, was ist und geschieht, dem Gesetze der unbedingten und blinden Nothwendigkeit der göttlichen Macht unterworfen wird, ein allgemeiner Fatalismus. Dieser Fatalismus, zu welchem auch Spinoza mit aller Offenheit sich bekennt, und den er gegen alle Einwürfe zu rechtfertigen und in ein klares Licht zu setzen in allem Ernst bemüht ist, verwandelt, in seiner strengen Consequenz angewandt, die Ethik unsers Philosophen in eine bloße Physik, und setzt an die Stelle des Unterschiedes zwischen dem sittlich Guten und Bösen den bloß relativen Unterschied des mehr oder minder Vollkommenen an Macht und Stärke des Leibes und der Seele. Und da die größere oder geringere Leibes- und Seelenkraft, mit welcher ein einzelnes endliches Wesen handelt, nur ein Theil der gesammten göttlichen Macht ist, die allein Alles in Allem, und in jedem Einzelnen insbesondre schaffet und wirket, so ist es im Grunde auch immer nur diese göttliche Macht selbst, die im leiblich und geistig Starken und Mächtigen sich stark und mächtig, im Schwachen dagegen und Ohnmächtigen sich schwach und ohnmächtig beweiset, in jenem mit dem Uebergewichte ihrer Potenz sich affirmirt, in diesem in ihrer Impotenz sich beschränkt und verneinet. Denn der Mensch ist — wie Spinoza im politischen Tractat über das natürliche Recht sich erklärt — ein Theil der Natur, er sey ein Weiser oder ein Unwissender und ein Thor; und die Macht, aus welcher er handelt, ist, wie das Vermögen eines jeden andern Naturwesens, die Macht Gottes selber. Es ist daher auch vollkommen den Grundsätzen seiner streng fatalistischen Lehre gemäß, wenn Spinoza überall, wo sich nur immer die Veranlassung oder eine Aufforderung dazu darbot, und unter andern in einem seiner Briefe (Ep. XXV.) auf die deutlichste

und entſchiedenſte Weiſe ſein Glaubensbekenntniß über dieſen Punct ablegt. Wir ſind, bekennt er an dem angezeigten Orte, in Gottes Gewalt, eben ſo wie der Thon in der Hand des Töpfers, welcher aus derſelben Maſſe einige Gefäße zur Zierde, andre zur Unzierde verfertiget. Es kann darum auch, wie er hinzufügt, keiner Gott darüber anklagen, daß er ihm eine ſchwache Natur, oder ein ohnmächtiges Gemüth gegeben. Wie nämlich ein Zirkel unſinniger Weiſe ſich darüber beſchweren würde, daß ihm Gott nicht die Eigenſchaften einer Kugel, oder ein von Krankheit geplagtes Kind, daß er ihm nicht einen geſunden Körper gegeben; eben ſo unſinniger Weiſe würde auch ein an Geiſt und Gemüth ſchwacher Menſch darüber ſich beklagen, daß ihm Gott die Stärke, und die wahre Gotteserkenntniß, und den reinen Affect der Gottesliebe verſagt, daß er eine ſo ſchwache Natur ihm gegeben, die ihn unfähig macht, ſeine Begierden zu bezähmen und zu mäßigen. Denn der Natur einer jeglichen Sache kommt nichts anders zu, als das, was aus der gegebenen Urſache dieſes Dinges mit Nothwendigkeit folgt. Daß es aber nicht der Natur eines jeden Menſchen zukomme, von ſtarker Seele zu ſeyn, und daß es nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehe, einen geſunden Körper, als eine geſunde Seele zu haben, könne wohl niemand läugnen, der nicht die Erfahrung und die Vernunft verläugnen will. Auch würden ja wohl alle von der Vernunft ſich leiten laſſen und ihr Leben auf eine weiſe Art einrichten, wenn es eben ſo ſehr in unſrer Macht ſtände, den Vorſchriften der Vernunft zu folgen, als von der blinden Begierde ſich leiten und beherrſchen zu laſſen, da doch der Menſch gleich allen übrigen Individuen ſein Seyn und Weſen, ſo viel an ihm liegt, zu erhalten beſtrebt iſt. — Der alſo ſeine Begierden nicht zu ordnen, und dieſelben durch die Furcht vor den Geſetzen nicht zu bezwingen vermag, kann auch, obgleich der Schwäche wegen zu entſchuldigen, die Selbſtzufriedenheit des Gemüths, und die Seligkeit der Gotteserkenntniß und der Gottesliebe nicht genießen, ſondern geht nothwen-

dig verloren. — Ob nun wohl bei dieſer entſchiedenen und folgerechten Tendenz zu einem allgemeinen und ſtrengen Fatalismus der ſpinoziſche Pantheismus auf die Ehre, ein Vernunftſyſtem zu ſeyn, dürfe Anſprüche machen? — Wenn nach Schelling's (in den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc. ausgeſprochenem) wahrem und gerechtem Urtheile, ein Syſtem, das den heiligſten Gefühlen, das dem Gemüth und ſittlichem Bewußtſeyn widerſpricht, in dieſer Eigenſchaft wenigſtens, nie ein Syſtem der Vernunft, ſondern nur der Unvernunft heißen kann: ſo werden wir, nach dieſem Maaßſtabe, als Kriterium, den Spinozismus von ſeiner praktiſchen Seite beurtheilend, demſelben gewiß nicht jene Ehre ein Vernunftſyſtem zu ſeyn, zugeſtehen können.

Ob aber dieſer ſpinoziſche Pantheismus von dem ihm anklebenden Gebrechen des Fatalismus durch das Princip des Idealismus der Philoſophie unſrer Zeit hat geheilt, — ob der ſpinoziſche Grundbegriff von der Immanenz aller Dinge in Gott, welcher der Grund des ganzen Syſtems iſt, durch jenes idealiſtiſche Princip, und die durch daſſelbe begründete höhere dynamiſche Betrachtungsweiſe der Natur, und die erkannte Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen, hat geläutert und ſo vergeiſtiget werden können, daß dergeſtalt die ſpinoziſche Lehre vom Begriffenſeyn aller Dinge in Gott, durch dieſe Vergeiſtigung und Verklärung in ihren Grundanſichten weſentlich verändert, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem erſt fähig geworden; — darüber ſoll und wird uns die Geſchichte der neueſten Schickſale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in ihrer idealiſtiſchen Geſtalt und Ausbildungsweiſe die erforderliche Auskunft gewähren. Vielleicht werden wir uns auch darauf gefaßt halten müſſen, bei der mit unſern neueſten idealiſtiſch-pantheiſtiſchen Syſtemen gemachten nähern Bekanntſchaft zuweilen an Jacobi's Ausſpruch erinnert zu werden, welcher die Behauptung dieſer Tage,

man habe den Spinozismus verklärt, nicht gelten lassen wollte, vielmehr meinte: „man habe ihn im Gegentheil „nur getrübt und verfälscht, da die neuern, aus dem „scharfen und folgerechten Denker geschöpften Werke, „voll Schwindel und Bethörung, statt der Lehre nur „Geschwätz gäben; der ehrwürdige Vater sitze verkindischt „da, und erzähle Mährchen.“

Druckfehler des ersten Bandes.

Seite 2.	Zeile 6	v. u.	statt Melisses lies Melissos	
— 4.	— 10	v. u.	st. Buddheismus l. Buddhaismus	
— 6.	— 2	v. u.	st. Versöhnen l. Versöhner	
— 8.	— 17	v. u.	st. Wie l. Wir	
— 9.	— 4	v. o.	st. Naturereigniß l. Naturerzeugniß	
— 24.	— 18	v. o.	st. aber l. eben	
— 33.	— 1	v. u.	st. auch l. auf	
— 43.	— 12	v. u.	st. Untergange l. Uebergange	
— 46.	— 13	v. o.	st. Furcht l. Frucht	
— 49.	— 10	v. u.	st. gründlichen l. grundlosen	
— 62.	— 2	v. u.	st. nach l. noch	
— 67.	— 38	v. u.	st. der l. den	
— 73.	— 2	v. u.	ergänze das fehlende in vor dem Worte: allen	
— 95.	— 9	v. u.	st. acta l. actu	
— 100.	— 15	v. u.	st. derselben l. demselben	
— 102.	— 1	v. o.	st. unveränderlichen l. veränderlichen	
— 106.	— 1	v. o.	st. aber l. eben	
— 125.	— 4	v. u.	st. in Räume l. im Raume	
— 130.	— 12	v. o.	st. Homogenität l. Homogeneität	
— 132.	— 17	v. u.	st. ovales l. reales	
— 143.	— 7	v. u.	st. Larve l. Leere	
— 153.	— 18	v. o.	st. Homogenität l. Homogeneität	
— 158.	— 12	v. u.	ergänze hinter dem Worte: Idee das ausgelassene Comma	
— 168.	— 3	v. o.	st. Theogenie l. Theogonie	
— 195.	— 2	v. u.	st. Unreinheit l. Ureinheit	
— 206.	— 16	v. o.	st. vorgehende l. vergehende	
— 216.	— 6	v. o.	st. werden l. worden	

Druckfehler des zweiten Bandes.

Seite	3.	Zeile	5	v. o.	ſtatt Mayer lies Majer
—	4.	—	19	v. u.	ſt. Athorveda l. Atharveda
—	6.	—	6	v. o.	ſt. Urkunde l. Urkunden
—	7.	—	5	v. u.	ſt. Mayer l. Majer
—	9.	—	3	v. u.	ſt. Weſen l. Weiſen.
—	11.	—	12	v. o.	ſt. Wirken l. Werken
—	14.	—	8	v. o.	ſt. der l. dar
—	15.	—	16	v. o.	ſt. Veda l. Vedas
—	16.	—	6	v. u.	ſt. Periöden l. Periode
—	17.	—	19	v. o.	ſt. eben l. oben
—	19.	—	9	v. u.	ſt. Ankuetil l. Anquetil
—	22.	—	9	v. o.	ſt. Vedam l. Veda
—	23.	—	12	v. o.	ſt. Somaveda l. Samaveda
—	31.	—	19	v. o.	ſt. das l. des
—	31.	—	5	v. u.	ſt. Seelen l. Strahlen
—	36.	—	4	v. o.	ſt. ausgeſchloſſen l. ausgefloſſen
—	38.	—	5	v. u.	ſt. deren l. von denen
—	41.	—	11	v. o.	ſt. kennen l. können
—	42.	—	10	v. o.	ſt. Sittengeſeß l. Sittengeſetz
—	42.	—	19	v. o.	ſt. Bemerkungen l. Bemerkung
—	43.	—	10	v. o.	ſt. Zahlloſe l. Zahlloſe
—	48.	—	8	v. u.	ſt. Incernation l. Incarnation
—	52.	—	17	v. u.	ſt. das l. daß
—	60.	—	18	v. o.	ſt. gedachten l. getriebenen
—	83.	—	13	v. o.	ſt. um l. und
—	90.	—	17	v. o.	ſt. *αἰων* l. *αἰων*
—	91.	—	9	v. u.	ſt. ausführt l. ausgeführt
—	95.	—	2	v. u.	ſt. wiederſtrebt l. widerſtrebt
—	103.	—	4	v. u.	ſt. numenon l. noumenon
—	109.	—	9	v. u.	ſt. das Alls l. des All
—	123.	—	9	v. o.	ſt. Medificationen l. Modificationen
—	130.	—	1	v. u.	ſt. die l. der
—	160.	—	1	v. o.	ſt. augefaßt l. aufgefaßt
—	164.	—	18	v. u.	ſt. Makrokosmus l. Makrokosmos
—	164.	—	13	v. u.	ſt. müßte l. mußte
—	165.	—	9	v. u.	ſt. der l. die
—	169.	—	17	v. u.	ſt. Flud l. Fludd
—	170.	—	2	v. u.	ſt. Moor l. More.
—	183.	—	7	v. o.	ſt. aeſtetiſch l. aeſthetiſch
—	184.	—	9	v. u.	ſt. dorgeſtalt l. dergeſtalt
—	186.	—	6	v. o.	ſt. della l. de la
—	190.	—	6	v. u.	ſt. nackendes l. nacktes
—	191.	—	4	v. o.	ſt. Infigurabile l. Infigurabili

S. 202.	S.	15	v. u.	st. allenhalben l. allenthalben
— 202.	—	3	v. u.	st. della l. de la
— 214.	—	12	v. u.	st. nun l. nur
— 214.	—	2	v. u.	st. auch l. auf
— 216.	—	4	v. o.	st. Urphilosophie l. Unphilosophie
— 218.	—	8	v. u.	st. anerkannt l. anerkennt
— 220.	—	6	v. u.	st. tiefer l. tiefen
— 227.	—	5	v. o.	st. der l. die
— 228.	—	15	v. u.	ist statt: nicht um seiner selbst willen zu lesen: um seiner selbst willen
— 253.	—	5	v. o.	st. 6 l. 66
— 254.	—	19	v. o.	st. des a priori l. das a priori
— 255.	—	18	v. u.	st. die l. der
— 258.	—	18	v. o.	st. ihrer Natur l. ihrer Natur nach
— 270.	—	9	v. o.	st. eine l. keine

Die wenigen andern nicht angemerkten Fehler, welche theils an sich, theils aus dem Zusammenhange leicht zu erkennen sind, bittet man den geneigten Leser selbst zu berichtigen; so wie auch die hin und wieder vorkommenden Fehler in der Interpunction zu verbessern.

JUN 1 - 1934

LENOX LIBR

AUCTOR PRETIOSA

Bancroft Coll
Purchased in